

نظام الحكم في الاسلام

أ. د . عبدالعال أحمد عطوة (ر.م.م)

رئيس قسم السياسة الشرعية بالعهد

العالى للقضاء

سابقاً

الموافق في ١٤١٥/٧/٦ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل في نوال الكتاب تبياناً لكل شيء، فهدى به الناس إلى سواء السبيل، وأرشدهم إلى أقوم طريق
والصلاة والسلام على أفضل المرسلين، وإمام النبيين، سيدنا محمد النبي الكريم، خير من ساس أمة، وأقام
دولة، وأسس حكومة، وعلى آله وأصحابه ومن تبغهم بخير واحسان إلى يوم الدين، وبعد
فهذه محاضرات في نظام الحكم في الاسلام، ألقيتها على طلبة السنة الأولى من شعبة السياسة الشرعية
بالمعهد العالي للقضاء، قدمت بين يديها كلمة عن السياسة الشرعية، باعتبار أنها الأصل الذي تتفرع عنه
مباحث نظام الحكم وتنضوي تحته، وقد قارنت نظام الحكم في الاسلام بالنظم الدستورية في الحكومات المعاصرة
لبيان سيادة النظام الاسلامي وقفوه على النظم المعاصرة، والله تعالى أسأل أن ينفع بها، وأن يوفق
إلى اتمامها، إنه جواد كريم، وهو حسبناء ونعم الوكيل . . .

الدكتور عبد العالي أحمد مطوع
رئيس قسم السياسة الشرعية بالمعهد
العالي للقضاء سابقاً

١ - التعريف بالسياسة الشرعية

معنى السياسة في اللغة :-

تستعمل السياسة في اللغة مصدرا لاساس يسوس ، وتطلق باطلاقات كثيرة ، يدور معناها حول القيام على الشيء والتصرف فيه بما يصلحه ، تقول : ساس فلان الدابة ، اذا راضها وتعهد بها بما يصلحها ، وساس الأمر سياسة ، اذا عالجه وبذل جهده في اصلاحه ، وساس الرعية ، اذا ولى حكمها وقام فيها بالأمر والنهي وتصريف شئونها بما يصلحها ، وعلى هذا فالكلمة عربية صميّة . (١)

لكن يقول المقرئ في " الخطط " ان كلمة سياسة ليست عربية ، وانما هي معرب " ياسة " وهي كلمة مأخوذة ، حرفها أهل مصر ، فزادوا بأولها سينا ، فقالوا : سياسة ، ثم أدخلوا عليها الألف واللام ، فظن من لا علم عنده أنها كلمة عربية ، ثم قال في نشأة هذه الكلمة : ان جنكيزخان القائم بدولة التتر في بلاد المشرق قرر قواعد وعقوبات أثبتها في كتاب سماه " ياسة " ولما تم وضعه كتب ذلك نقشا في صفائح الغولان ، وجعله شريعة في قومه ، فالتزموه بعده حتى قطع الله دابرهم

ويقول الشيخ حمزة فتح الله - من كبار رجال اللغة العربية بمصر في مطلع هذا القرن - ان البعض يرى أنها معرب " سه ياسة " الكلمة الأولى فارسية بمعنى ثلاثة ، والثانية مغولية بمعنى التراتيب ، فمعناها التراتيب الثلاثة ، وهي وصايا جنكيزخان لأولاده لما قسم بينهم ملكه ، فجعلوها قانونا بينهم . (٢)

وهذا خطأ لا أساس له من الصحة ، لأن الكلمة عربية صميّة ، بدليل ورودها في الحديث والشعر القديم فقد ورد لفظ ساس في حديث : " كان بنو اسرائيل تسوسهم انبياءهم " أي يتولون أمورهم ، كما يصنع الأمراء والولاة بالرعية ، وورد في قول هند بنت النعمان بن المنذر ، وهي تتحسر على أيام العز الذي كانت تتمتع به في ظل أبيها الملك النعمان ، بعد أن زال عنها عز الملك وأبهته ، ان قالت :-

فبينما نسوس الناس والأمر أمرنا اذا نحن فيهم سوقة نتنصف (٤)

قأف لدينا لا يدوم نعيمها تقلب تارات بنا وتصرف

ويدل لذلك أيضا أن جميع كتب اللغة التي تعنى ببيان الكلمات المعربة لم تذكر شيئا عن تعريبها ، واقتصرت على بيان معانيها اللغوية فقط (٥) ، وهذا يؤكد أن الكلمة عربية وليست معربة .

معنى السياسة عند غير الفقهاء :

أما السياسة عند غير الفقهاء فقد عرفها المقرئ في الخطط بأنها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال ، وعلى هذا التعريف فكل قانون قصد بوضعه رعاية الآداب والمصالح وانتظام

(١) لسان العرب ج ٣ ص ٤١٣ طبع بولاق (٢) تاريخ القضاء للشيخ محمود عرنوس ص ١٩٤ و ١٩٥ والقانون ، لفظ رومى أو فارس معرب ومعناه : مقياس كل شيء وطريقة ، وفي الاصطلاح : أمر كل من ينطبق على جميع

بنايته التي تتصرف أحكامها منه كقول النجاة : الفاعل للرفع والمفعول منصوب ، وقد أطلق بعض الفقهاء لاسلاميين اللفظ على الأحكام الشرعية ، وللغوي ابن جزى المالكي كتاب في الفقه اسمه : قوانين ابن انظر تاج الصروس شرح القاموس ج ٩ ص ٣١٥ . (٣) متفق عليه انظر المعجم المفهرس ج ٣ ص ٢٤٣

(٤) نتنصف أى نستخدم ، وانظر القصة كلها في فتح القدير ج ٢ ص ٣٧٣ (٥) انظر جميع كتب اللغة

سوس .

- ٣ -

حال الجماعة فهو سياسة سواء أكانت هذه القوانين من وحى السماء ، أم كانت من وضع البشر ، وسواء أكانت هذه القوانين عادلة أم ظالمة ، وسواء أكانت عامة لجميع الناس ، أم خاصة بطائفة منهم ، ولهذا الشمول قال المقرئى بمد أن عرفها بهذا التعريف : والسياسة قسمان : سياسة عادلة ، تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الأحكام الشرعية علمها من علمها ، وجهلها من جهلها ، والنوع الآخر سياسة ظالمة ، فالشرعية تحرمها (٦) .

وما ذكره المقرئى فى " الخطوط " وأبو البقاء فى " الكليات " والتهانوى فى " كشف اصطلاحات الفنون " يتبين لنا أن السياسة عند غير الفقهاء تتنوع الى ثلاث أنواع :-

١ - السياسة المطلقة ، وهى استصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق النجى فى العاجل والآجل . وهذه لا تكون الا من الأنبياء ، وذلك بتطبيقهم الشريعة على الخاصة والعامة فى ظاهريهم وباطنيهم . يسددهم فى هذا التدبيق وحى السماء ، ورعاية الله تعالى ، ولذلك تسمى هذه السياسة بسياسة الأنبياء ، ويمكن أن نسميها بالسياسة المطلقة ، لأنها تطبق على جميع الخلق ، وفى جميع الأحوال . أو لأنها كاملة من غير إفراط ولا تفريط .

٢ - السياسة المدنية ، وهى تدبير شئون الجماعة على وجه ينتظم عليه أمرها على أى وضع من الأوضاع بقدر النظر عن موافقة هذه الأوضاع للشرائع السماوية ، أو عدم موافقتها ، ويقطع النظر عن كونها سبباً فى نجاة الجماعة فى الآخرة ، أو عدم نجاتهم ، وهذه سياسة الملوك والأمراء والحكام والولاة ، ولحقق هذه السياسة بتطبيق القوانين والنظم التى يضعها أهل البصر فى الأمة ، أخذاً من تقاليد وعاداتها وما اهتمت به المفكرون فيها ، بمد طول ممارسة ومران ، بصرف النظر عن موافقتها للشرائع السماوية أو عدم موافقتها ، وهى التى عرفت باسم القوانين الوضعية ، وانما سعى هذا النوع بالسياسة المدنية لأن المقصود منه انتظام حال المدنية - المجتمع - على نحو من الأنحاء ، وواضح من تسمية هذا النوع بالسياسة المدنية أنه لا علاقة له بالشرائع السماوية ، وهذه السياسة - كما يقولون - نوع من علم السياسة ، أو سياسة الملك .

٣ - السياسة النفسية ، والغريزية ، منها تهذيب نفوس الناس ، واستصلاح بواطنهم ، ويقوم بهذه السياسة العلماء ورثة الأنبياء ، ^{والتعاليم} بتطبيق قواعد الأخلاق والتصرف (٧) .

وهناك من السياسة يسمى بالسياسة البدنية ، ويعرفونها بأنها تدبير أمور المماش باصلاح أحوال الجماعة على سنن العدل والاستقامة ، ولكن هذه السياسة ليست نوعاً مستقلاً ، وانما هى متدرجة فى السياسة المدنية ، لأن تدبير أمور المماش لعموم الناس أو لطائفة خاصة منهم لا يقصد منه سوى انتظام أمور الجماعة من الناحية المعيشية ، وهذا معنى السياسة المدنية ، التى تقدم الكلام عليها

(٦) تاريخ القضاء والقضاة فى الاسلام للشيخ محمود عرنوس ص ١٩٣ ، ١٩٤ .

(٧) أنظر كليات البقاء ، وكشف اصطلاحات الفنون فى مادة سياسة .

- ٤ -

وبلاحظ على هذه التمريرات التي قد منها أنها شديدة الصلة بالمعنى اللغوي ، فإن معنى التسياسة في اللغة : تدبير الشيء والقيام عليه بما يصلحه ، وهذا هو معنى استصلاح الخلق أى تدبير أمورهم بحبلهم وحبلها على نحو من الصلاح وهو في الوقت ذاته المقصود من القوانين الموضوعة لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال .

معنى السياسة عند الفقهاء :

لا يستعمل فقهاء الشريعة كلمة السياسة الا مقرونة ومرصوطة بالشرعية ، فما المراد بها عند هم ؟ وما مدلولها في اصطلاحهم حين يستعملونها ؟ هل يقصدون بها كل مناجات به الشريعة من أحكام ونظم ويقصد لها صلاح حال البشر في عاجلهم وآجلهم ، ودنياهم وآخرتهم ؟ أو يقصدون بها نوعا خاصا من هذه الأحكام ؟

للإجابة عن هذا نقول :-

ان الفقهاء - وبخاصة من كتب منهم كتباً أو أبحاثاً خاصة في السياسة الشرعية - تختلف عبارتهم في مدلول هذه الكلمة ، بل ان بعضهم ممن كتب فيها باستقلال ، كإبن تيمية ، لم يتعرض لبيان مدلولها ، ويحدد يد الفرض منها (٨) ، ونسوق لك ما قيل في تعريفها ، ثم تتبع ذلك بمقتضى ثراه في تحديد مدلولها ، وبيان الفرض منها .

قال علاء الدين الطرابلسي وغيره : السياسة " شرع مغلظ " (٩) ويقصدون بذلك ما يلجأ اليه الولاة والحكام من العقوبات القاسية ، التي يقصد بها الردع والزجر وسد أبواب الفتن الشرور ان اقتضت مصلحة الأمة وصيانة المجتمع الالتجاء الى هذا التغليظ ، ليكونوا بذلك في سعة من تدبير شئون الأمة ، بالقضاء على الفساد وأرباب في المجتمع .

وهذا التغليظ اما أن يكون بزيادة العقوبة عن القدر المناسب للجريمة التي لم يرد فيها تقدير عن الشارع ، كأن تقع جريمة لم يقدر لها الشارع عقوبة ، وتكون العقوبة المناسبة لها عشر جلادات فيجعلها ولي الأمر عشرين أو ثلاثين ، كما فعل عمر بن زور خاتمه وأخذ به شيئا من بيت المال ، حيث ضربه في اليوم الأول مائة جلد ، وفي اليوم الثاني مائة ، وفي الثالث مائة ، ولما أن يكون باضافة عقوبة أخرى الى العقوبة المقدرة ، سواء ورد بهذه الاضافة نص من الشارع أو لم يرد وهذا هو المفهوم من كلام فقهاء الحنفية حين يقولون : لا يجمع بين الجلد والتمزيب في جريمة الزنا ، الا أن يكون ذلك سياسة ، ولا يجمع فيها بين الجلد والرجم ، الا أن يكون ذلك سياسة وبناء على هذا يكون مجال السياسة الشرعية شاملا للجرائم التي وردت فيها عقوبات مقدرة وهي الحدود والقصاص والجرائم التي لم يقدر لها الشارع عقوبة ، وكل تقدرها الى ولي الأمر فيرى فيها التمييز .

(٨) اعتذر بعض الكاتبين عن اغفال ابن تيمية بيان معنى السياسة الشرعية في كتاب السياسة الشرعية في اصلاح حال الراعي والرعية ، بأنه كتبه على أنه نصيحة لولاة الأمر في دولة المعاليك ، لا على أنه كتاب على ، انظر كتاب الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية لمحمد المبارك ص ٣٣ .

(٩) معين الأحكام ص ١٦٤ ، حاشية منلا مسكين نقلا عن الحموي ، حاشية ابن عاهد بن ح ٤ ص ١٠١ .

- ٥ -

ويلاحظ أن شرعية هذا التخليط التي أشار إليها التعريف المذكور قد اكتسبت من بناء التخليط على النص وهو دليل شرعي ، أو ... على المصلحة المرسله التي اقتضتها حاجة الأمة ، للقضاء على الفساد والمفسدين ، والمصلحة المرسله دليل شرعي لدى جماهير العلماء من الأصوليين والفقهاء .

وقد نقل العلامة ابن عابدين عن بعض الفقهاء تعريفا آخر للسياسة الشرعية وهو ^{هنا} تخليط جنائية لها حكم شرعي ، حسما لمادة الفساد " (١٠) والمراد تخليط عقوبة الجنائية التي لها حكم شرعي ، لأجل القضاء على الفساد ، وقطع دابر المفسدين ، وإذا فسر الحكم الشرعي في هذا التعريف بأنه ^(مستحب) التحقق المقدرة على الجنائية كان مجال التخليط وبالتالي ... مجال السياسة قاصرا على الحدود والقصاص ، إذ هي التي وردت فيها عقوبات مقدرة ، ويكون التخليط بإضافة عقوبة أخرى ، حسبما تقتضيه مصلحة المجتمع ، وحينئذ يكون هذا التعريف أخص من التعريف السابق ، لأن مجال السياسة فيه ^{أي التعريف السابق} يشمل الحدود والقصاص ، وغيرها مما لم يرد فيه عقوبات مقدرة . أما إذا فسر الحكم الشرعي في هذا التعريف بأنه الحكم الأعم من العقوبة المقدرة أو غير المقدرة وهي التي تدخل تحت أحكام الشرع العامة وقواعد الكلية ، وبدون النص عليها - بخصوصها ، فإن مجال السياسة يشمل الحدود والقصاص ، وهي الجرائم التي قدر الشارع لها عقوبات خاصة ، كما يشمل غيرها من الجرائم التي لم يقدر لها الشارع عقوبة خاصة ، وجعل أمر تقديرها إلى ولي الأمر ، وهي الجرائم التي توجب التعزير وحينئذ يكون هذا التعريف مساويا للتعريف الأول للسياسة ، وهو تعريفها بأنها شرع مفلظ .

والى شمول السياسة الشرعية للتخليط في هذين النوعين من الجرائم ، ذهب الكمال ابن الهمام في " فتح القدير " ^(١١) وعمر ابن نجيم في " النهر الفائق " إذا أنهما يريان أن - السياسة الشرعية لا تقتصر على تخليط المقوبة في الجرائم التي قدرت لها عقوبات

(١٠) حاشية ابن عابدين ج ٥ ص ١٥ طبع الجلبى (١١) المرجع السابق .

- ٦ -

خاصة، وذلك بإضافة عقوبة أخرى إليها، وإنما تجرى أيضا في الجرائم والذنوب والمعاصي التي لم يقدّم لها الشارع عقوبات خاصة، فيكون لولى الأمر تقديرها حسب المصلحة، وبعد النظر في الجريمة، وحال من وقعت منه، وحال من وقعت عليه، والدواعي التي أدت إليها، والظروف الملازمة لها، التي قد تكون سببا في تخفيف العقوبة أو تغليبها على الجاني، ومكانة الجاني في المجتمع، إلى غير ذلك من الأمور التي لها أثر في تقدير العقوبة وتكوينها، وهي ما يعرف في اصطلاح الفقهاء باسم التمييز.

ومما يؤيد شمول السياسة للتفليظ في نوعي الجرائم — المقدرة وغير المقدرة — صريح نصوص الفقهاء، فإنهم يقولون: أن من تكررت منه السرقة جاز للإمام أن يقتله سياسة، لسميه في الأرض بالفساد، وأنه يجوز ضرب المتهم بالسرقة إذا كان معروفا بالفساد حتى يقر بالسرقة. يروق سياسة ويقولون على لسان أبي حنيفة الذي لا يرى في اللواط والقتل خنقا وانحرافا ورضا بالحجارة عقوبة مقدرة، إن اللائط لا يحد حد الزنا، لعدم انطباق حقيقة الزنا على اللواط — غير أن للحاكم أن يقتله سياسة، وأن من خنق غيره لا يقتل به قصاصا، لكن إذا تكرر منه الخنق فإنه يقتل سياسة، وأن من أغرق غيره لا يقتل منه، غير أنه يجوز قتله سياسة، وأن من رضى رأس غيره بحجر فمات فإنه لا يقتل منه، لأنه شبه عمد، لكن إذا تكرر منه ذلك فللإمام أن يقتله سياسة، إلى غير ذلك من العبارات التي تدل على أن السياسة تجرى في الجرائم والجنايات التي ليس فيها عقوبة مقدرة. (١٢) وقد ذهب ابن عابدين إلى تعريف آخر للسياسة الشرعية، فاستظهر أن السياسة الشرعية هي التمييز (١٢) وبني استظهاره هذا على أمرين: —

الأول: أن كثيرا من الفقهاء يجعلون السياسة والتمييز مترادفين، فيمطفون أحداهما على الآخر في تعبيرهم، فيقولون لا يجمع بين الجلد والتمييز، إلا أن يكون ذلك سياسة وتميزا، كما عسر بذلك الزيلعي والمرغيناني وغيرهما، بل إن صاحب الجوهرة سمي الجمع بين الجلد والتمييز — تميزا، واقتصر على ذلك. (١٣)

الثاني: أن العقوبة التي سماها الفقهاء سياسة لا يشترط فيها أن تكون في مقابل معصية، بل الشرط أن يكون في تطبيقها مصلحة، ولو لم توجد في مقابلها معصية، بدليل أن الفقهاء سوانفى عمر بن الخطاب نصر بن حجاج من المدينة، عندما افتتنت النساء بجماله سياسة شرعية، مع أنه لا ذنب له في جماله، ولا معصية منه في اتصافه به، وهذا المعنى متحقق في التمييز أيضا، إذ أنه لا يشترط فيه أن يكون في مقابل معصية، بل قد يكون التمييز لقصد المصلحة أيضا، كما في ضرب الصغير الذي بلغ من العمر عشر سنوات على ترك الصلاة، فإن ترك الصلاة منه ليس بمعصية وإنما يضرب على تركها لتحقيق مصلحة وهي: تصويده عليها، حتى إذا بلغ الحلم يكون قد ألفها فلا تكون ثقيلة على نفسه، وبناء على ذلك فلا فرق بين السياسة والتمييز من الناحية المذكورة —

فتكون السياسة مرادفة للتميزير .

وبناءً على هذا التعريف يكون مجال السياسة في ضوءه أوسع دائرة من مجالها في ضوء التمريرين السابقين ، إذ أن المقبولة في التميزير قد تكون مغلظة ، وقد تكون مناسبة ، أما في التمريرين السابقين فإن السياسة فيهما مقصورة على العقوبة المغلظة .

نقد هذه التعاريف :

غير أن هذه التعاريف الثلاثة لا تمثل حقيقة السياسة الشرعية في اصطلاح الفقهاء ، فإن مدلولها أضيق مما يقصده الفقهاء من لفظ السياسة الشرعية ، ذلك أن من تتبع كلام الفقهاء من استعمل هذا اللفظ ، أو كتبوا فيه كتباً أو أبحاثاً خاصة ، واستقرأ موارد استعمالهم هذا اللفظ ، يجد أن استعمالهم لفظ : سياسة شرعية ، لم يقف عند بابي الحدود والتعزيرات ، وإنما تعداه إلى ما هو أوسع من ذلك ، فاستعملوا لفظ سياسة في النظم المالية ، والأحوال الشخصية ، والقضاء ، والتنفيذ والإدارة ، ونظام الحكم ، وغير ذلك ، مما لم يرد فيه دليل تفصيلي خاص ، ويكون في تطبيقه والممسل به مصلحة عامة للأمة ، تجعل حال المجتمع فيها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، ونسوق أمثلة من ذلك .

١ - فمن السياسة في النظم المالية : ما فرضه عمر بن الخطاب رضي الله عنه من ضريبة الخراج على الأرض الزراعية التي فتحت عنوة ، بدلاً من تقسيمها بين الفاتحين ، كما هو ظاهر قوله تعالى " واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن الله خمسة وللرسول . . . " (١٤) الآية ، وذلك ليكون مورداً ورياً للدولة ، يؤدي في كل عام إلى بيت المال ، للانفاق منه على المصالح العامة للدولة ، كال دفاع والطرن والجسور ، والتعليم ، والمستشفيات ، ونحوها ، وذلك بعد أن وافقه مجلس الشورى على رأيه بعدم تقسيم الأرض ، وإبقائها في أيدي أهلها ، وفرض ضريبة الخراج عليها ، واستناداً إلى أن التقسيم لا يستفيد منه إلا طائفة ضئيلة من المسلمين ، هي طائفة الفاتحين ، أما عدم التقسيم وفرض الخراج فسوف تستفيد منه الأمة كلها عام بعد عام (١٥) ، واستناداً إلى أن الآية الكريمة لا تدل على تحتم التقسيم والالزام به ، وإنما تدل على ثبوت الخيار لولى الأمر بين التقسيم وعدمه ، حسبما يراه من المصلحة التي تصود على الأمة من اختيار أحد الأمرين كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم في فتح خيبر ومكة ، حيث قسم في الأولى لوجود المصلحة في التقسيم ، إذ كان المسلمون في حاجة وشدة ، ولم يقسم في الثانية ، لعدم وجود المصلحة في التقسيم ، إذ أن حالة المسلمين المالية قد اتسعت ببعض الشيء وقت هذا الفتح .

وهذا الحكم لم يرد فيه نص بالاعتبار أو الإلغاء ، واقتضته مصلحة الأمة ، وقد اعتبره الفقهاء من سبب السياسة الشرعية ، وهذا يدل على أن السياسة الشرعية في اصطلاح الفقهاء تجري في النظم المالية

٢ - ومن السياسة فى الأحوال الشخصية ما رآه عمر بن الخطاب رضى الله عنه - ووافق عليه مجلس الشورى من انفاذ الطلاق الثلاث على من نطق به فى كلمة واحدة ، سواء ادعى المطلق أن - غرضه هو التأكيد ، أو لم يدع ذلك بصد أن كان المطلق يصدق قبل ذلك فى ادعائه التأكيد فلا يقع به الا واحدة ، وإنما أنفذ ذلك لما فيه من المصلحة التى تلزم الناس بالانابة فى ايقاع الطلاق وذلك بايقاعه واحدة ، حتى يتداركوا بالرجعة ما عساه أن يكون فى الطلاق من تهوّر لا تدعو اليه الحاجة ، وقد سمي الفقهاء ذلك الفعل من عمر سياسة شرعية (١٦) ، فدل ذلك على أن السياسة الشرعية تجرى فى باب الأحوال الشخصية أيضا .

٣ - ومن السياسة فى القضاء : الحكم بأنواع القرائن التى تفيد الاقتناع بالحكم الذى يحقق العدالة واستخدام القاضى أنواعا من الحيل يستعين بها على استخراج الحق ، وقد فعل الخلفاء وغيرهم ذلك من غير نكير ، وكذلك الحكم بشهادة الفاسق عند عدم وجود الممدل العرضى من الشهاد - على رأى جمهرة من الفقهاء - لا سيما اذا كان فسق الفاسق بغير الكذب ، فان هذه الأحكام اقتضتها مصلحة الأمة ، ولم يرد فيها نص خاص ، وقد اعتبرها الفقهاء من باب السياسة الشرعية ، فدل ذلك على أن السياسة تجرى فى القضاء أيضا (١٧) .

٤ - ومن السياسة فى التنفيذ : ما فعله على والزبير مع المرأة التى حملت كتابا للحاطب بن أبى بلتمة أرسله معها الى قريش ، يخبرهم فيه بما اعتزمه النبى صلى الله عليه وسلم من فتح مكة ، فقد هدداها بتفتيشها وتجريد ها من ثيابها ان لم تخرج لهم الكتاب ، فأخرجته من حجزتها وأمن عقاصها ، فلما اقتضت التهديد لاستخراج الكتاب ، مع أنما يصدر اليها نص من الرسول صلى الله عليه وسلم باستعمال التهديد ، ولم يثبت أن الرسول عليه الصلاة والسلام خطأهما ، وقد سمي الفقهاء فعل على والزبير سياسة شرعية ، فدل ذلك على أن السياسة تجرى فى تنفيذ الأوامر والأحكام أيضا . (١٨) وإذا فالدلى بقصد الفقهاء من لفظ : سياسة ، هو ما تقتضيه مصلحة الأمة ، مما لهم له دليل تفصيلي خاص ، وهذا المعنى لا يمكن قصره على الحدود والتعزيرات ، بل يشمل جميع شئون الأمة ، مما يحتاج اليه الولاة والحكام ، لتدبير أمورهم ، بما يحقق لها الصلاح والفلاح والنفع العام .

وفى ضوء هذا المعنى الشامل لكلمة : السياسة الشرعية ، وانطلاقا منه ، قال زين الدين بن نجيم المصرى : " وظاهر كلامهم - الفقهاء - أن السياسة هى فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وان لم يرد بهذا الفعل دليل جزئى " (١٩) ويضاهيه قول ابن عقيل من فقهاء الخبابة - فيما نقله ابن القيم عنه - : " السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب الى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وان لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحى " (٢٠) لأن السياسة فعل يصدر من السائس وهو الحاكم - فكان التعريف مضاهيا لتعريف ابن نجيم .

وهذان التعريفان أقرب ما يكون الى حقيقة المقصود من كلمة السياسة الشرعية عند الفقهاء من المتعريفين السابقين فأنتم

(١٦) الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية لابن القيم ص ١٦ طبع مطبعة السنة المحمدية (٢) السياسة

الشرعية والفقهاء الاسلامى للدكتور الشيخ عبد الرحمن ناج شيخ الأزهري الأسبق رحمه الله .

(١٨) الطرق الحكمية ص ٩ (١٩) البحر الرائق ص ٤ (٢٠) الطرق الحكمية لابن القيم ص ١٣

فكما إذا قصرنا النظر على موارد استعمالهم هذه الكلمة في باب الحدود والتعزيرات فقط - وهي الأبواب التي اشتهر فيها استعمال السياسة الشرعية من غير خلاف - وجدنا أن هذا القصر غير صحيح لأنها قد استعملت في جميع الأحكام التي تحقق مصلحة الأمة أفراداً وجماعات ، مما لم يرد فيه دليل جزئي خاص ، وكانت متفقة مع الأدلة العامة والقواعد الكلية في الشريعة الإسلامية ، وإذا كان هذا هو مدلول اللفظ ، والفرغ الذي استعمل فيه ، فمن الخطأ قصره على الأحكام التي ينفذها في باب الحدود والتعزيرات ، وإنما يجب شموله لكل الأحكام التي تحقق مصلحة الأمة ، مما لم يرد بحكمه نص من النصوص كما قدمنا .

ولعل المذرك في قصرها على الحدود والتعزيرات وطرق القضاء - كما يرى الكثير ذلك - هو أن هذه الأمور هي أهم ما يحتاج إليه الولاة والحكام ومن يلي أمر الأمة ويدير شئونها ، فإن أكبرهم توطيد الأمن ، بالضرب على أيدي المجرمين ، والقضاء على الفساد في المجتمع ، وسد أبوابه ، ولذلك كانت هذه الموضوعات أسعد حظاً من غيرها ، بالكتابة فيها من كتب في السياسة الشرعية باستقالات مثل شيخ الإسلام ابن تيمية ، وفي كتابه " السياسة الشرعية في إصلاح حال الراعي والرعية " وتلميذه ابن القيم في كتابه " الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية " .

والمأمل في تعريف بن نجيم ، وابن عقيل ، في السياسة الشرعية يستطيع أن يدرك أن السياسة الشرعية هي تحقيق الحاكم الذي يمسوئ الأمة لمصلحة التي تصود على الأفراد والجماعات ، بتطبيق أحكام استنبطت بواسطة أسس سليمة أقرتها الشريعة ، مثل المصالح المرسلة ، وسد الذرائع والاستحسان والصرف ، والاستصحاب ، والاباحة الأصلية ، وذلك فيما لم يرد فيه نص .

وهذا هو الواقع ، فإن الأمر البارز في السياسة الشرعية هو مراعاة ولاة الأمور في كل زمان ومكان تحقيق المصلحة العامة بالأمة في ظل الشريعة الإسلامية حين تفترضهم في سياسة أمور الأمة وقائع وحوادث لا يجدون لها نصاً في القرآن الكريم أو السنة النبوية المطهرة ، وذلك باستنباط الأحكام التي تحقق هذه المصلحة بواسطة الأسس والأدلة التي أشرنا إليها ، ثم تطبيقها وتنفيذها .

نقد هذين التعريفين :

غير أن لنا على هذين التعريفين ملاحظتين الأولى هي أنهما اعتبرا أن السياسة الشرعية : فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها ، سواء أورد به نص خاص في الكتاب والسنة أو الاجماع ، أو لم يرد ، مع أنه عند ورود النص فليس للحاكم فعل سوى تطبيق النص ، وفعله حينئذ ليس مبنياً على مصلحة رآها ، وإنما هو معنى على النص لا غير ، لذلك نرى أن التعريف الصحيح للسياسة الشرعية يجب أن يكون مقصوراً على ما لم يرد فيه نص صريح ، فنصرفها بأنها : فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها فيما لم يرد فيه نص خاص صريح .

والملاحظة الثانية هي أن الفقهاء يستعملون كلمة السياسة أيضاً في مجال الأحكام التي من شأنها

ألا تبقى على وليعة واحد ، بل تختلف باختلاف العصور ، وتتغير بتغير الأحوال ، وتتبدل بتبدل المصالح^٢ وهذه الأحكام نوعان :-

النوع الأول :

أحكام تكون ثابتة من أكل الأمر بعرف ، أو مصلحة مرسله ، أو غيرهما ، ثم يتغير ما بنى عليه الحكم ، بأن يتغير العرف ، أو تتبدل المصلحة ، تبعاً لتغير الأزمنة والأمكنة والبيئات ، فيتغير الحكم تبعاً لذلك كأن يكون العرف في بلد تسجيل نصف المهر وتأجيل النصف الآخر ، فإذا عجل الزوج لزوجته نطقاً بالمهر ودعاها للدخول في طاعته فامتنعت ، حكم عليها القاضي بالدخول في طاعته والا عدت ناشزا لا نفقة لها فإذا تغير العرف إلى تسجيل المهر كله ، ودفع الزوج إلى زوجته نصف المهر فقط ، ثم دعاها إلى الدخول في طاعته فامتنعت ، تغير الحكم ، فلا يحكم عليها القاضي بالدخول في طاعته ، ولا يعتبرها ناشزا ، إلا إذا لمجمل لها المهر كله ، كما يقضى بذلك العرف ، الحادث ، ومثل تمدد المصاحف في صلوات الإسلام فـ كان من الجائز لكل من يريد من الصحابة أن يكتب مصحفاً ، أن يكتبه ، فلما انتفت المصلحة في ذلك بسبب الاختلاف في القراءة ، عُثمان بحرقها وعدم تمددها .

النوع الثاني :

أحكام تكون ثابتة في أول نشأتها بنص جاء موافقاً لعرف موجود وقت نزول التشريع أو معللاً بمصلحة ، أو مؤقتاً بوقت ، أو مقيداً بحال من الأحوال ، أو مرتبطاً بمصلحة معينة ، ثم يتغير العرف ، أو تزول المصلحة أو ينتهى الوقت الذى وقت به الحكم ، أو تتغير الحال التى قيد بها الحكم ، أو تنتفى المصلحة المعنية التى ربط الحكم بها ، وعندئذ يتغير الحكم تبعاً لذلك كله كما تقضى بذلك القواعد العامة فى الشريعة ونسوق أمثلة لذلك .

١ - فمثال الحكم الذى جاء موافقاً لعرف وقت نزول التشريع ثم تغير العرف : بيع الحنطة بمثلها كيلاً ، وبيع الذهب والفضة بمثلها وزناً ، الثابت بقوله عليه الصلاة والسلام " البر بالبر كيلاً بكيلى " الحديث (٢١) . . .

فإن المقصود من اشتراط الكيل والوزن تحقيق المساواة بين البديلين ، وكان طريق التسوية المتعارف عليه وقت التشريع الحكم هو الكيل فى الحنطة ، والوزن فى النقدين ، ثم مع تطاول الزمن جدد عرف آخر فى تحقيق التسوية ، فأصبحت الحنطة تباع بالوزن ، والنقود المصكوكة من الذهب والفضة تباع بالعدد فأصبح الدينار من الذهب يباع فى الأسواق بقطعتين من نصف الدينار ، وبأربع قطع من ربع الدينار وكذلك درهم من الفضة مع نصفه وريسه ، فتغير الحكم من عدم الجواز إلى الجواز فى رأى أبى يوسف ومضى الفقهاء ، وخالفهم كثير من الفقهاء فى ذلك لأنها إلى أن مانع على كونه مكىلاً فهو مكىل أبداً وما نص على كونه موزوناً فهو موزون أبداً ، وسمى الفقهاء رأى أبى يوسف ومن معه بأنه سياسة شرعية .

٢ - ومثال الحكم الممثل بعلة ثم زالت العلة : اعطاء المؤلف قلوبهم سهما من مال الزكاة الثابتة بقوله تعالى " . . . والمؤلفة قلوبهم . . . " (٢٢) في أول نشأة الاسلام ، فلما زالت العلة وأصبح المسلمون في قوة ومنعة ، ^{وقد} أبطل عمر بن الخطاب هذا الحكم وحرّمهم من هذا السهم ، ان لم تبق حاجة بعد ذلك الى التأليف ، وقد سعى الفقهاء فعمل عمر هذا سياسة شرعية (٢٣) .

٣ - ومثال الحكم المرتبط بمصلحة معينة ثم انتفت هذه المصلحة : تقسيم الأراضي التي فتحت عنوة على الفانمين ، الثابت بقوله تعالى " واعلموا أنما غنتم من شيء فان لله خمسه وللرسول . . . الآية " ، فانه كان مبنيا على المصلحة ، ان كان سواد المسلمين في أول الاسلام في حال من الفقر يستدعي هذا التقسيم فكان في التقسيم مصلحة ، فلما انتفت المصلحة في التقسيم بسبب اليسر الذي أصاب المسلمين ، رأى عمر عدم التقسيم ، ووجد أن مصلحة الأمة في ذلك مع فرغ الخراج على الأرض ، ليكون موردا دائما للدولة ، تنفق منه على مصالحها العامة ، المتجددة ووافق مجلس الشورى عمر على ذلك ، وقد سعى الفقهاء فعمل عمر هذا سياسة شرعية .

٤ - ومثال الحكم المقيد بحال من الأحوال ثم تغيرت تلك الحال : المنع من امساك الابل الضالّة الثابت بقوله صلى الله عليه وسلم ، عندما سأله أحد الصحابة عن امساكها : " مالك ولها ؟ معها حذاؤها وسقاؤها ، وترد الماء ، وتأكل الشجر ، حتى يلقاها ربها " فان المنع من الامساك كان مقيدا بحال مراقبة الناس ربهم وضمايرهم ، فلا يمتدّون على أموال غيرهم ، فلما تغير الحال ، وورقت ضماير الناس ، وقل الوازع الديني عندهم ، وامتدت أيديهم اليها ، تغير الحكم ، فأمر عثمان رجال الشرطة بامساكها وتعريفها الى أن يحضر صاحبها فيأخذها ، أو تباع ويحفظ ثمنها في بيت المال الى أن يظهر صاحبها ، وقد سعى الفقهاء فعمل عثمان هذا سياسة شرعية (٢٤) .

وهذه الأحكام قد اعتبرها الفقهاء من السياسة الشرعية ، ووجود النص في هذا النوع من الأحكام لا يخرجها عن نطاق السياسة الشرعية ، لأن الأحكام في هذا النوع تقوم على رعاية المصلحة ، وما جاء فيه من النصوص مبنى على رعاية المصلحة ، وعلى اعتبارها عند تغير المصالح والأعراف والأزمان والبيئات ، فهذه النصوص تدعو الى تحكيم المصلحة ، اذا احتاجت الأمة ودعت ظروف الحياة اليها ، بما أشارت اليه من علة أو مصلحة خاصة معينة ، أو عرف جارته وقت التشريع ، أو زمن مؤقت ، فان معنى هذه الإشارة أن بتفسير الحكم تبعا لتفسير ذلك كله ، تحقيقا للمصلحة المترتبة على هذا التفسير ، فهذا النوع من الأحكام تربطه مع النوع الأول وحدة خاصة ، هي رعاية المصلحة وبناء الأحكام عليها ، لذا كان النوعان من باب السياسة الشرعية .

وانا كانت الأحكام التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد - وهي أحكام النوعين المشار اليهم من باب السياسة الشرعية ، كان تعريف كل من ابن نجيم ، وابن عقيل ، معينا ، لعدم شموله هذا النوع من الأحكام ، فيكون التعريف أخص من المعروف ، ويتعين حينئذ اصلاحه ، ونرى أن اصلاحه بتحقيق باضافة قيد

(٢٢) التوبة - ٦٠ (٢٣) فتح القدير هـ ٢ ص ١٤ (٢٤) نيل الأقطار هـ ٥ ص ٣٨٧ تنوير

الحوالك شرح موطأ مالك هـ ٢ ص ٢٦٦ .

يجعله شاملا لهذا النوع من الأحكام فيقال : السياسة الشرعية ، فصل شيء من الحاكم لمصلحة يراها ، وفي ما لم يرد فيه نص خاص ، وفي الأمور التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد ، بل تتغير وتتبدل تبعا لتغير الظروف والأحوال .

وبناءً على ما تقدم تكون السياسة الشرعية شاملة لنوعين من الأحكام : —

النوع الأول : أحكام الوقائع التي لا نجد لها دليلا خاصا صريحا في الكتاب الكريم ، أو السنة المطهرة أو الإجماع ، ولا نجد لها نظيرا تقيسه عليها مما ثبت بالأدلة الثلاثة السابقة ، وعندئذ يستنبط لهذه — الوقائع الأحكام التي تحقق المصلحة للأمة ، بطريق من الطرق التي تعترف بها الشريعة وتقرها ، مثل المصالح المرسله ، وسد الذرائع ، والمعرف ، وغيرها ، ومن الواضح أن هذا الاستنباط اجتهد قائم على أحد هذه الطرق المتقدمة ، يقوم به ولي الأمر أن تحقق فيه شروط الاجتهاد ، وإلا قام به المجتهدون من فقهاء الأمة وقام هو بتطبيقه .

ومن هذا النوع التفليظ في العقوبة المقدرة ، بإضافة عقوبة أخرى ، فإن هذا التفليظ لم يرد به نص فيكون تقديره إلى ولي الأمر بناءً على المصلحة التي تدعو إلى هذا التفليظ نوعا وقدرا .

النوع الثاني : الأحكام التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد — بنوعها السابقين — وإنما تختلف باختلاف المصروف والأحوال ، وتتبدل بتبدل المصالح ، وتتغير بتغير الظروف والمجتمعات .

أما غير هذين النوعين من الأحكام الثابتة بالنصوص — ونعني بها ما يشمل الإجماع والقياس — فإنه يعتبر من الأحكام الفقهية ، التي تقرر حكما ثابتا على أنه شريعة دائمة ، لا تتغير ولا تتبدل بتغير الظروف ، — والأزمنة ، والأمكنة ، والمجتمعات ، سواء كانت دلالة النصوص على هذه الأحكام قطعية أو ظنية تختلف فيها أنظار المجتهدين ، وذلك كأحكام العبادات المختلفة ، وأحكام الربا ، والزنا ، والقتل ، والسرقه ، والميسر وشرب الخمر ، وأحكام المعاملات والتصرفات الثابتة ، كحل البيع ، وحل الطيبات من الرزق ، إلى غير ذلك .

علم السياسة الشرعية :

إذا لاحظنا أن السياسة في اللغة هي القيام على الشيء بما يصلحه ، أي تدبيره بما يصلحه ، ولا حظنا أيضا أن الأحكام السياسية الشرعية ، لا بد أن تكون ^{منفعة} متفقة مع روح الشريعة وأصولها العامة ، ولا حظنا أيضا أن السياسة تستعمل عند الفقهاء في مراعاة المصلحة فيما لا نص فيه ، وفي الأمور التي من شأنها أن تتغير وتتبدل ، فيتغير الحكم فيها تبعا لتغير المصلحة المعتمدة ، إذا لاحظنا ذلك كله أمكننا في ضوءه أن نعريف السياسة الشرعية بأنها : تدبير شئون الدولة الإسلامية ، التي لم يرد فيها نص ، أو التي من شأنها أن تتغير وتتبدل ، بما فيه مصلحة الأمة ويتفق مع روح الشريعة وأصولها العامة ، وإذا عرفناها على أنها علم مستقل قائم بذاته قلنا : إنها علم يبحث فيه عن الأحكام والنظم التي تدبر بها شئون الدولة الإسلامية ، التي لم يرد فيها نص ، أو التي من شأنها التغير والتبدل ، بما يحقق مصلحة الأمة ، ويتفق مع روح الشريعة وأصولها العامة .

موضوع علم السياسة الشرعية :

وبناءً على ما تقدم يكون موضوع علم السياسة الشرعية : الأحكام والنظم التي تدبر بها شئون الدولة الإسلامية التي لم يرد فيها نص ، أو التي من شأنها التفسير والتبدل ، بما يحقق مصلحة الأمة ويتفق مع روح الشريعة وقواعدها العامة ، وإن شئنا قلنا : ان موضوع علم السياسة الشرعية : أفعال المكلفين وشئونهم التي لم يرد بحكمها نص ، أو التي من شأنها التفسير والتبدل ، من حيث تدبرها بما يحقق المصلحة ، ويتفق مع روح الشريعة وقواعدها العامة .

وتأسيساً على هذا نستطيع أن نقول : ان الأحكام والنظم المتعلقة بشئون الدولة العامة التي تستتبط لما يجد فيها من وقائع وحواشي لم يرد بحكمها نص ، أو التي من شأنها التفسير والتبدل ، إذا كانت محفوفة للمصلحة وكانت متفقة مع روح الشريعة وقواعدها العامة ، كانت سياسة شرعية وإذا لم تكن محفوفة للمصلحة ، أو حققت مصلحة من المصالح ، ولكنها لم تتفق مع روح الشريعة وقواعدها العامة فانهل بها تكون من السياسة في شيء ، بل ليست من الاسلام في شيء ، وإنما هي قوانين ونظم وضعية ، لا ارتباط لها بشريعة السماء .

موضوعات السياسة الشرعية وأبحاثها ومساائلها :

وماد منا بصدور الكلام على موضوع علم السياسة ، فإن هذا يقتضينا أن نتكلم عن مسائل هذا العلم ومباحثه التي تندرج تحت موضوعه وهي في الوقت ذاته أقسامه - فنقول :-

ان السياسة تقتضي وجود سائس وهو الحاكم ، ومسيوس وهو المحكوم وشئ تساس به الأمة وهو النظم والأحكام وبناءً على ذلك تكون مباحث علم السياسة واقسامه على النحو التالي :-

أولاً الأحكام التي تنظم علاقة الحاكمين بالمحكومين ، وتحديد سلطة الحاكم ، وبيان حقوقه وواجباته ، وحقوق الأفراد وواجباتهم ، وبيان السلطات المختلفة في الدولة من تشريعية وتنفيذية وقضائية ، وهذه المباحث أطلق عليها نظام الحكيم في الاسلام ، ويطلق عليها بعض العلماء المحدثين : السياسة الدستورية الشرعية ويقابل هذه المباحث في القوانين الوضعية : القانون الدستوري .

ثانياً : الأحكام التي تنظم علاقة النوازل الإسلامية بخيرها من الدول في حالتها السلم والحرب ، وقد أطلق على هذا المباحث النظام الدولي في الاسلام ، ويسمى بعضها بعض المحدثين باسم : السياسة الخارجية في الاسلام ، ويسمى بعضها آخر باسم انسياسة الدولية في الاسلام ويقابل هذه المباحث في القوانين الوضعية : القانون الدولي العام .

ثالثاً : الأحكام التي تتعلق بالضرائب ، وجباية الأموال ، وموارد الدولة ، ومصارفها ، ونظام بيت المال وقد أطلق على هذه المباحث اسم : النظام المالي في الاسلام ، ويسمى بعضها بعض باسم : السياسة المالية في الاسلام ويقابل هذه المباحث في القوانين الوضعية : القانون المالي ، أو علم المالية .

رابعاً : الأحكام التي تتعلق بتداول المال ، وكيفية تنظيم استثماره ، وتدخل الدولة في ذلك ، وما يتبعه من آراء ونظم جديدة ، كالاشتراكية ، والشيوعية ، والرأسمالية ، وقد أطلق على هذه المباحث اسم النظام الاقتصادي في الاسلام ، ويسمى بعضها بعض باسم السياسة الاقتصادية في الاسلام ويقابل هذه المباحث في القوانين الوضعية : علم الاقتصاد .

خامساً : الأحكام التى تتملق بالنظم القضائية ، وطرق القضاء ، والاثبات ، وقد أطلق على هــنـهـذا المباحث اسم : علم القضاء ، ويسمىها البعض : السياسة القضائية ، ويقابل هذه المباحث فى القوانين الوضعية : قانون المرافعات ، قانون الاثبات ، وبعض مباحث القانون الدستورى .

هذا وإننا ~~نلاحظ~~ ^{نلاحظ} هــذا ~~المبدأ~~ ^{المبدأ} الملاحظ على مباحث الفقه يظهر لك أن الفقهاء الاسلاميين قد كتبوا فى جميع فروع القانون الوضعى الموجودة فى عصرنا ، قبل أن تأخذ هذه القوانين بوضعها الحالى من التمايز والاستقلال ، بل قبل أن تصرف بدعى هذه القوانين ، وفاقتهـا فى دقة الصياغة ، والتأصيل ، ومراعاة المصالح والعدالة .

النسبة بين السياسة والفقه :-

سبق أن قصرنا الفقه على الأحكام الثابتة بالأدلة الأربعة ، التى تقرر حكماً ثابتاً لا يتغير بتغير الظروف والأحوال ، وقصرنا السياسة الشرعية على الأحكام الثابتة بفكر الأدلة الأربعة فى الأمور التى لم يرد فيها نص ، أو التى ورد فيها نص ولكن من شأنها التغير والتبدل فإذا كان الأمر كذلك ، فما النسبة بين الفقه والسياسة الشرعية إذن ؟

للجواب على هذا نقول : ان الأصوليين قد عرفوا الفقه بأنه : العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أولتها التفصيلية ، فإن جرينا على أن غير الأدلة الأربعة من المصالح والمرسلة ، وسد الذرائع والعرف وغيرها راجعة إلى الأدلة الأربعة ، كانت الأحكام الثابتة بها لمنهـنـالفقه ، فتكون السياسة الشرعية حينئذ جزءاً من الفقه ، وتكون النسبة بين الفقه والسياسة الشرعية هى العموم والخصوص المطلق ، يجتمعان فى الأحكام الثابتة بفكر الأدلة الأربعة ، وهى أحكام السياسة الشرعية ، وينفرد الفقه فى الأحكام الثابتة بالأدلة الأربعة ، وإن جرينا على أن المصالح والمرسلة وسد الذرائع وغيرها ليست راجعة إلى الأدلة التفصيلية ، وإنما هى أمارات أو قواعد وضعها الشرع لاثبات الأحكام فيما لا نص فيه ، كانت الأحكام الثابتة بها غير راجعة إلى الفقه ، وتكون النسبة بين الفقه والسياسة الشرعية حينئذ هى التباين .

ولكننا نرجح أن غير الأدلة للأربعة من المصالح والمرسلة وغيرها راجعة إلى الأدلة الأربعة من حيث حجيتها واعتبارها ، كما رجح ذلك كثير من الأصوليين ، فيكون الفقه هو ما ثبت بالأدلة الأربعة وما يرجع إلى هذه الأدلة الأربعة من المصالح والمرسلة وغيرها ، فتكون السياسة الشرعية حينئذ جزءاً من الفقه ، والنسبة بينهما العموم والخصوص المطلق ، كما قد منا .

وقد يقال : إذا كانت جزءاً من الفقه فلماذا سميت باسم السياسة وجعلت علماً مستقلاً ؟

والجواب : هو أن تسمية هذا النوع من الأحكام باسم السياسة أمر اصطلاحى ، روى فيه المناسبة بين لفظ السياسة وهذا النوع من الأحكام ، فإن معنى السياسة فى اللغة : تدبير الشئ بما يصلحه ، وهذا - المعنى متحقق فى هذا النوع من الأحكام ، فإن معظم هذه الأحكام يحتاج إليها الحكام وولاة الأمور فى تدبير شئون الأمة ، على وجه يحقق المصلحة ، وهى الركن الأساسى الذى يقوم عليه هذا النوع من الأحكام .

أما أفرادها بالبحث في علم مستقل فيرجع إلى أمرين :-

- ١ - أن الأحكام السياسية تربطها وحدة خاصة ، تجعلها متميزة عن غيرها من الأحكام الفقهية وهي مراعاة المصلحة في استنباط الأحكام التي تدبر بها شئون الأمة لما يجد من وقائع لسم ينس على حكمها ، ولما التي من شأنها أن تتغير وتتبدل ، فأفرادها بالبحث يسهل دراستها وييسر سبيل الاطلاع عليها ، ولا يدع في هذا ، فقد سلخت أجزاء من الفقه ، تربطها وحدة خاصة ، وتتميز موضوعاتها بطابع خاص ، وأفردت بالبحث على أنها علوم مستقلة قائمة بذاتها مثل : علم الفرائض ، وعلم التوثيق والشروط ، وعلم القضاء ، فإن هذه العلوم أجزاء من الفقه ، وأفردت بعلوم مستقلة ، تسهلا للبحث ، وتيسيرا على الدارسين .
- ٢ - أن الفقهاء قد أغفل بعضهم الكلام على مباحث هذا النوع من الأحكام ، وقصر البعض الآخر منهم ، فلم يستوعب الكلام عليها ، لذلك أفرد الفقهاء لها كتابا خاصة تعرف باسم : السياسة الشرعية ، وباسم آخر هو : الأحكام السلطانية (٢٥) .

٢ - شروط السياسة الشرعية

قد منا أن ولي الأمر إذا اعترضته واقعة لم يرد بحكمها نص وجب عليه استنباط حكم لها وسياسة الأمة به ، وهذا الحكم قد يكون من باب السياسة الشرعية ، وقد يكون حكما وضعيا لعلاقة له بالشرع فما الذي يفصل أحد النوعين عن الآخر ؟ وبعبارة أخرى : متى يكون الحكم من باب السياسة الشرعية ؟ .
للإجابة على ذلك نقول :-

إن الحكم الذي يستنبط للواقعة التي لم يرد بحكمها نص ، لا يعتبر سياسة شرعية إلا إذا توفّر فيه أمران :-

الأول : أن يكون متفقا مع روح الشريعة ، أو معتمدا على أصولها الكلية وقواعدها العامة .
ونعني بروح الشريعة : ما تقصد إليه في جميع أحكامها التي جاءت بها من جلب المصالح للفردي والمجتمع ، ودرء المفاسد عنها ، وهذه المصالح هي المعروفة باسم : المصالح الضرورية ، أو المقاصد الضرورية ، وهي خمس : حفظ الدين ، وحفظ النفس ، وحفظ العقل ، وحفظ المال ، وحفظ النسل ، وزاد بعض المتأخرين سادسا ، وهو حفظ العرض الذي شرع له حد القذف ، وكذلك نعني بأصول الشريعة الكلية أو العامة : قواعدها الأساسية ، التي يبنى عليها كثير من الأحكام ، وتعتبر أصلا لها مثل : سد الذرائع ، والاعتماد على العرف ، والشورى ، ورفع الحرج ، ونفي الضرر ، ومراعاة العدالة والمساواة ، والرجوع بمعضلات الأمور إلى أهل الذكر والرأي والخبرة ، إلى غير ذلك
فكل حكم استهدف هذه الروح ، أو بني على قاعدة من هذه القواعد أو ما مثلها ، فإنه يكون سياسة شرعية ، لأن تحقيق هذه المصالح الخمس للناس هو الغرض الذي من أجله أنزلت الشرائع ، كما أن هذه القواعد قواعد محكمة ، لا تقبل التفسير والتبديل ، ولا تختلف باختلاف الأمم والعصور .

(٢٥) أنظر في البحث كله : السياسة الشرعية والفقه الاسلامي . لفضيلة الأستاذ الدكتور عبد الرحمن ناج شيخ الجامع الأزهر الأسبق عليه رحمة الله تعالى .

ولا يقال : كيف توصف هذه الأحكام بكونها شرعية مع عدم ورود نص خاص بها من الكتاب والسنة ، لأن الأصول والقواعد التي تقوم عليها هذه الأحكام ، قد اعتبرها الشارع حجة في إثبات الأحكام ، واعتترف بصلاحيتهما أساس لبناء الأحكام عليها ، بما أكثر من نص من نصوص الكتاب والسنة ، فلذلك اعتبرت أحكام شرعية ، ونضرب لذلك بعض الأمثلة من السنة والكتاب التي تعتبر أساساً شرعياً ~~في هذه الأحكام~~ بالأمثلة :-

- ١ - النظم التي تلزم الناس بالتطعيم للوقاية من الأمراض الوبائية كالكوليرا وغيرها ، ونظم الحجر الصحي التي تلزم القادمين إلى البلاد بالبقاء في مكان خاص تحت إشراف الأطباء حتى يتبين خلوهم من الأمراض فيسمح لهم بدخول البلاد ، أو عدم خلوهم وظهور المرض بهم فيمنعون من الدخول تعتبر من السياسة الشرعية ، لأنها تتفق مع روح التشريع الإسلامي في المحافظة على النفس ووقايتها من العلل والأمراض ، وإن لم يرد بهذه النظم والأحكام نص خاص .
- ٢ - والنظم التي تؤدب من يتعمرون للنساء في الطرقات بالمضايقة والايذاء ، والمتبرجات من النساء في الطرقات ، ومن يقف من الرجال والنساء في مواقف التهم والريب والشبهات ، بأنواع مسن العقوبات ، تعتبر سياسة شرعية ، لأنها تتفق مع مقصد من مقاصد الشريعة ، وهو صيانة الأعراس والمحافظة عليها ، وإن لم يرد بهذه العقوبات نص خاص .
- ٣ - ونظام وضع رجال الشرطة في الطرقات للمحافظة على الأمن ، وتنفيذ أوامر الحكومة ، ونظام جوازات السفر عند دخول البلاد والخروج منها ، ونظام هويات الشخصية داخل البلاد ، تعتبر من السياسة الشرعية ، وإن لم يرد بهذه النظم نص خاص ، لأنها تتفق مع غرض مقاصد الشريعة ، وهو تحقيق الأمن للدولة والأفراد ، وقطع دابر الفساد والمفسدين .
- ٤ - والنظام الذي يلزم الماطل المستنوع عن دفع الحق ، بدفع ما أنفقه صاحب الحق في سبيل اقتضاء حقه بواسطة القضاء ، من أجور الانتقال والمحامين والكتاب وأكرام الشهود وغير ذلك ، فوق أداء الحق ، يعتبر من السياسة الشرعية ، وإن لم يرد بذلك نص خاص ، لأنه مبني على قاعدة من قواعد الشريعة ، وهي معاقبة الظالم المستنوع عن أداء الحق مع القدرة عليه ، تحقيقاً للمعادلة ورفعاً للظلم .
- ٥ - والنظم التي توضع بمنع زراعة الأفيون والحشيش ، والدخان ، ومنع بيع المصير لمن تخذه خمرًا ، وبيع السلاح أيام الفتن ، تعتبر من السياسة الشرعية ، وإن لم يرد بها نص خاص ، لأنها مبنية على قاعدة من قواعد الشريعة وهي قاعدة سد الذرائع التي ثبت اعتبارها بتسمة وتسمين نصا من الكتاب والسنة (٢٦) وتتفق أيضا مع هدف من أهداف الشريعة ، وهو حفظ المقول والنفس .
- ٦ - والعقوبات التي توضع زيادة على العقوبات المقدرة ان اقتضت المصلحة هذه الزيادة ، أو التي توضع بتقدير عقوبات معينة للجرائم والجنايات التي لم يقدر لها الشرع عقوبات خاصة ، تعتبر من السياسة الشرعية ، لأنها تحقق هدفا من أهداف الشريعة ، وهو القضاء على الفساد في المجتمع ، وردع من لم تردعه العقوبات المقدرة ، وهكذا

الشيء الثاني : ألا يخالف الحكم مخالفة حقيقة ^{مخالفة} ^{دليل امره} الأدلة التفصيلية ، التي تثبت شريعة دائمة عامة للناس في جميع الأزمان والأحوال ، ويتحقق هذا الشرط بأحد أمرين :-

١ - عدم وجود دليل تفصيلي خاص في الواقعة أو الحادثة التي هي محل الحكم ، وحينئذ لا توجد مخالفة أصلاً لنص أو إجماع ، فيعتبر الحكم سياسة شرعية لعدم المخالفة ، ومن أجل ذلك :-

١ - لم يكن ما فعله أبو بكر رضي الله عنه من جمع القرآن في مصحف واحد مخالفاً للشرع ، بسبب أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يقم بهذا الجمع ، وإنما اعتبر هذا الجمع من أبي بكر - سياسة شرعية ، لأنه لم يخالف نصاً من النصوص يمنع من جمعه ، وهو مع ذلك متفق مع ما جاءت به الشريعة من وجوب المحافظة على القرآن .

٢ - ولم يكن ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه من إنشاء الدواوين وتنظيمها وترتيبها مخالفاً للشرع ، بل اعتبر ذلك من السياسة الشرعية ، لأنه لم يخالف نصاً أو إجماعاً يمنع من اتخاذ الدواوين ، وهو مع ذلك متفق مع غرض من أغراض الشرع ، وهو ضبط المصالح ، وتنظيم الأعمال لتسير أمور الدولة سيراً منتظماً مرضياً بتحقيق به الفائدة العامة .

٣ - ولم يكن ما فعله عثمان رضي الله عنه ، من أحداث أذان جديد على " الزوراء " يوم الجمعة لإعلام الناس بالصلاة حين كثروا في أيامه ، مخالفاً للشرع ، بل اعتبر سياسة شرعية ، لأنه لم يخالف نصاً أو إجماعاً يمنع من إنشاء هذا الأذان ، ومع هذا فإنه يتفق مع غرض من أغراض الشرع ، وهو جمع الناس للجمعة .

٤ - ولم يكن ما فعله علي رضي الله عنه ، من التفريق بين الشهور ، وسماح كل شاهد على حدة ، مخالفاً للشرع ، وإنما اعتبر ذلك سياسة شرعية ، لأنه لم يخالف نصاً أو إجماعاً يمنع من التفريق بين الشهود ، وهو مع ذلك متفق مع ^{هدف} ~~مغفل~~ تحريض الشريعة على تحقيقه : وهو الوصول إلى الحق بأي طريق ، تحقيقاً للعدالة ، إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة . . .

ب - وجود دليل تفصيلي خاص في الواقعة يخالف الحكم مخالفة ظاهرة لا حقيقية ، بأن علم أن مآل عليه الدليل التفصيلي لم يقصد ليكون شريعة دائمة ، بل قصد ليكون شريعة مؤقتة ، بأن كان حقيداً بوقت ، أو بسبب خاص ، أو حالة خاصة ، أو مرتبطاً بمصلحة معينة ، أو كان محللاً لمحلة ، أو مجارهاً لصرف موجود وقت التشريع ، فإذا وجد هذا الدليل ، فإن الحكم المخالف له إذا وجد ما يقتضيه عند انتهاء الوقت ، أو تغير الأسباب والأحوال ، أو انتفاء المصلحة ، أو زوال الملة ، أو حدوث ظرف جديد طارئ ، لا يعتبر مخالفاً لأدلة الشرع وأحكام الإسلام ، مخالفة حقيقية في الواقع ونفس الأمر ، وإنما هي مخالفة ظاهرية فقط ، دل عليها تفسير ما تنقيد به النص من وقت أو حال ، أو مصلحة أو علة ، أو غيرها ، ولعدم المخالفة الحقيقية ، حينئذ يعتبر الحكم من باب السياسة الشرعية ، إذا وجد ما يقتضيه ، ومن أجل ذلك :-

١ - لا يعتبر عمر رضى الله عنه حين حرم المؤلفة قلوبهم سهمهم الثابت لهم بالنسب مخالفا لهذا النص الذى قرر لهم هذا السهم فى مال الزكاة ، وهو قوله تعالى : " انما الصدقات للفقراء والمساكين والماملين عليها والمؤلفة قلوبهم " لأن عمر فهم أن الله تعالى لم يقرر لهم هذا السهم على أنسه شريعة عامة يعمل بها فى كل زمان ومكان ، وانما قرره بسبب ضعف المسلمين فى أول نشأة الاسلام وحاجتهم الى من يعضد هم وينصرهم ، وحاجتهم الى أن يكف بعض الناس عنهم شرهم ولا يؤلبسور غيرهم عليهم ، فاذا قوى أمر المسلمين ، وأصبحوا فى عزة ومنعة ، زال المعنى الذى من أجله وجب ذلك السهم ، وأصبح للامام الحق فى أن يصرفه الى ما هو أجدى على المسلمين وأنفع ، وفى ذلك يقول عمر : " ان الله أعز الاسلام وأغنى عنكم ، فمن شا فليؤ من ومن شا فليكفر " وفى رواية : " فان شتمت والا فهبتنا وبينكم السيف " وقد اعتبر هذا سياسة شرعية من عمر ، رغم أنه خالف النص حيث منع اعطاء السهم الى أربابه ، وحوله الى مصرف أولى وأنفع ، لأن هذه المخالفة مخالفة ظاهرة ، فان عدم الحكم المعلن بحلة عند زوال العلة عمل بالنسب وليس مخالفتا له ، كما تقرر ذلك لدى الأصوليين .

ولكن لا يفهم من فعل عمر أنه أبطل سهم المؤلفة قلوبهم نهائيا - كما يرى ذلك جمهور الفقهاء - ومنهم الأئمة الثلاثة - بل أن أمر هذا السهم يدور مع تلك العلة - وهى ضعف المسلمين وحاجتهم وجودا وعدما ، حتى اذا تجددت للمسلمين حاجة الى التأليف ، جاز للامام أن يصرفه الى المؤلفة قلوبهم حسب ما يرى من المصلحة ، وهذا رأى الحنابلة ومعهم فريق آخر من الفقهاء (٢٧) ، وهو الراجح فى نظرنا .

٢ - كذلك ليس من المخالفة لنصوص الشريعة ما فعله عثمان رضى الله عنه بضوال الابل ، حيث أمر بمساكها وتمريفها ، فان جاء صاحبها أخذها ، والا بيعت وحفظ ثمنها ببيت المال الى أن يظهر صاحبها ، مع أن الرسول عليه الصلاة والسلام منع امساكها ، حيث قال لمن سأل عن هالة الابل : " مالك ولها ؟ ! معها سقاؤها وحذاؤها ، وترد الماء وتأكل الشجر حتى يلقاها ربها " ، لأن أمر عثمان بمساكها وتمريفها ، ثم بيعها وحفظ ثمنها ، وان كان فيه مخالفة لأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بتركها حتى يلقاها ربها ، الا أن هذه المخالفة مخالفة ظاهرة لا حقيقية ، لأن من منع الرسول من امساكها كان لعدم الخشية عليها من الضياع ، إذ الأيدى لم تكن تمتد اليها بسبب مراقبة الناس ربهم ، ولعدم الخشية عليها من الموت والهلاك ، لأن معها سقاؤها وحذاؤها ، وأمر عثمان بالامساك كان بسبب الخشية عليها من الضياع ، حيث رأى أن الحال قد تبدل ، وامتدت الأيدى اليها ، فالمنع من الامساك كان للمصلحة ، والأمر بالامساك كان أيضا للمصلحة ، فلم تكن هناك مخالفة حقيقية فى الواقع ونفس الأمر .

٣ - وكذلك لا يكون من المخالفة للشرع : القول بأن ولي الأمر يجوز له الا ينفل الجنود أسلاب قتلسى الحرب من الأعداء ، لأن مخالفة هذا القول لقول الرسول صلى الله عليه وسلم : " من قتل قتيلا فله سلبه " ليست مخالفة حقيقية ، وانما هى مخالفة ظاهريية ، لأن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يقبل ذلك ليكون شريعة عامة وثابته يجب العمل بها فى كل حال ، وانما قال ذلك على سبيل التحريض على القتال ، لذلك كان هذا التنفيل من الأحكام السياسية ، التى تختلف باختلاف المصالح والظروف فيجوز لولى الأمر أن ينفل ان وجد فى التنفيل مصلحة ، وله أن يعدل عن هذا التنفيل ان رأى فسى المدول مصلحة .

٤ - وكذلك لا يكون من المخالفة للشريعة : أن تفرض الدولة على أهل اليسار والغنى ضرائب فوق ما هو مقرر فى الكتاب والسنة من الزكاة والخراج والعشر وغيرها ، متى كان للأمة حاجات لاتفى بها الضرائب المقررة فى الكتاب والسنة ، لأنه لا يوجد فى نصوص الشريعة ما يمنع من ذلك ، والنصوص التى قسرت الضرائب فى الشريعة لم تقررها على سبيل الحصر ، حتى يكون هناك مخالفة حقيقية لها بفرض ضرائب جديدة زيادة عليها ، وفرض الضرائب حينئذ نظام اقتضته مصلحة الأمة لسد حاجاتها الضرورية وليس فيه مخالفة حقيقية لنس أو اجماع ، فيكون سياسة شرعية .

أما اذا لم يتحقق الشرط المذكور بأن خالف الحكم النص أو الاجماع مخالفة حقيقية فان الحكم حينئذ لا يكون من باب السياسة الشرعية ، وانما هو من باب السياسة الوضعية ، التى لا علاقة لها بشريعة الله ، وبنا على ذلك لا يعتبر من السياسة الشرعية ما يلى :-

١ - القول باباحة الربا بنسبة (فائدة) بسيطة بحجة أن منع لها يهز الاقتصاد القومى للبلاد ~~هزلا~~ عنيقا ، والقول باباحة ربا الاستغلال - وهو ما كان رأس ماله مقترضا للاستغلال فى المشروعات الصناعية والتجارية والزراعية - بحجة أن المقترض سيربح من هذا القرض ربحا كثيرا يجب أن يحصل منه صاحب القرض على نسبة محدودة ، وأنه بهذا يشبه القراض فى الشريعة الاسلامية ، لا يعتبر هذا القول سياسة شرعية ، لأنه يخالف نصوص الربا الواردة بتحريمه فى الكتاب والسنة مخالفة حقيقية هذا فضلا عما يقرره أكثر علماء الاقتصاد وأساتذته من أن الربا أكبر ضربة توجه الى اقتصاديات الأمم والشعوب ، ولذلك تحرره كثير من الدول الاشتراكية .

٢ - القول باباحة خروج النساء متبرجات كاشغات عمالا يحل كشفه ، كما تفعل النساء الأجنبيةات غير المسلمات ، بحجة مجارة المدنية والحضارة الأوربية والأمريكية ، وأن الخروج على هذا الوجه من أسباب تمدن الشعوب وحضارتها ورفقيها ، لا يعتبر هذا القول سياسة شرعية ، لأنه يخالف النصوص الواردة فى القرآن والسنة بتحريم التبرج مخالفة حقيقية ، هذا فضلا عن اجماع المقلاد على أن تبرج النساء ليس من أسباب الرقى المادى لدول الغرب والشرق ، وأنه لم يكن فى يوم من الأيام سببا من أسباب التمدن والحضارة ، وانما كان سببا من اسباب الدمار والانهيار الخلقى للشعوب .

٣ - القول بجواز تولية المرأة الولايات العامة في الدولة ، كالرئاسة العليا في الدولة ، والوزارة ، وإدارة الأقاليم والبلدان ، وقبالة الجيوش ، وغيرها ، بحجة أنها مثل الرجل في الكفاءة والمقدرة وأنه لا يصح أن يبقى نصف الأمة عاطلاً ، بل يجب الاستفادة منه ، لأن هذا القول يخالف النص المتفق على صحته ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام : " لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة " مخالفة حقيقية ، لأن الاختلاف بين وظيفة الرجل والمرأة في الحياة ، المترتب على التفاوت الخلقي بينهما ، يجعل المرأة غير قادرة على القيام بأعباء هذه الولايات الهامة في الدولة على الوجه الأكمل الذي يحقق الغاية المرجوة منه .

تشبيه :-

هذا ، وأجب أن أنه في ختام هذا البحث الى خطأ يقع فيه البعض ، وهو أنهم يستدلون على عدم مشروعية بعض الوقائع بأنه لم يرد فيها نص ، ويقصدون عدم ورود نص أصلاً ، لا بالاعتبار ولا باللفظ ، أي لا بالجواز ولا بعدم الجواز .

وهذا خطأ في الاستدلال فإن عدم ورود النص يحكم الواقعة من الوقائع المتجددة ، لا يدل على عدم جوازها ومشروعيتها ، وإنما الذي يدل على ذلك أحد أمرين :-
الأول : ورود نص يدل صراحة أو دلالة على عدم مشروعية الواقعة .
الثاني : عدم انقضاء القول بجوازها الى مصلحة معتبرة ، أو عدم انطباق قاعدة من قواعد الشريعة الكلية عليها .

وإذا فمن الخطأ التسرع في الحكم ، والقول بعدم مشروعية الوقائع المتجددة لمجرد عدم النص على حكمها ، بل الواجب الذي يقتضيه البحث العلمي هو عرض الوقائع التي لم يرد نص يحكمها على القواعد الكلية في الشريعة ، فإن اتفقت معها ، بأن حققت مصلحة معتبرة ، أو سدت ذريعة الى فساد ، أو وافقت عرفاً صحيحاً ، أو حققت عدلاً ، أو رفعت حرجاً ، أو نفت ضرراً ، أو نحو ذلك حكم بالجواز والمشروعية ، والا حكم بعدم ذلك ، وعرض هذه الوقائع على قواعد الشريعة الكلية والحكم بموجبها على الوجه السابق هو العمل بالسياسة الشرعية كما أسلفنا .

نقل بمصر فقها الشافعية القول ^{بالنكار} بالعمل بالسياسة الشرعية ، حيث قال : لسياسة

الأماء وافق الشرع (٢٨) . وإذا حللنا هذه العبارة وجدنا لها محملين :-

الأول : أن السياسة لا تعتبر من الشريعة إلا إذا قام ^{عليها} كل حكم فيها دليل خاص من الكتاب والسنة ، فإذا لم ينطبق الكتاب أو السنة بما يدل على هذه الأحكام فليست من الشريعة ، حتى لو حققت مصلحة أو اندفع بها مفسدة ، وهذا قول غير صحيح ، لا يستند إلى أساس.

الثاني : أن السياسة لا تعتبر من الشريعة ولا يصلح بها ، إلا إذا كانت أحكامها متفقة مع روح الشريعة وقواعدها الكلية ، ولم تخالف نصاً أو إجماعاً مخالفة حقيقية ، وهذا قول سليم صحيح ، يشهد له عمل الصحابة ، والخلفاء الراشدين والأئمة المجتهدين ، وتؤيده الأدلة الآتية :-

١ - أن الشرائع السابقة كانت تراعى مصالح الأمم وحاجات الشعوب ، فكانت الشريعة التأخرية تغير بعض أحكام الشريعة السابقة ، تبعاً لتغير الظروف والأحوال ، فقد كان محرماً على بنى إسرائيل العمل يوم السبت ، وكان محرماً عليهم شحوم بعض الحيوانات ، بعد أن كان ذلك حلالاً لمن قبلهم ، ثم عاد الحل لمن بعدهم وقد كان حلالاً في أول نشأة الإنسان أن يتزوج الرجل أخته أو عمته ، ثم حرم ذلك لما تعدد النسل ، وتكاثر أفراد النوع ، وإذا كانت الشرائع السابقة تراعى المصالح والحاجات ، والشريعة الإسلامية فوق كمالها خاصة هذه الشرائع ، فلا بد أن تكون مسايرة لأحوال الناس ، محققة لمطالب الحياة المتجددة من مصالح وحاجات ، والذي يحقق ذلك هو السياسة الشرعية .

٢ - أن الشريعة الإسلامية قد راعت اختلاف الأحوال في تشريعها ، فشددت في الشهادة مالم تشدد في الرواية ، مع أن كلا منهما خبر من الأخبار ، نظراً إلى ما يكون بين الناس - عادة من العراة ^{المصنوعة} والأهواء والمطامع ، التي تدفع بأصحابها إلى الشهادة بخير الحق ، واشترطت في الشهادة على الزنا مالم تشترطه في الشهادة على القتل ^{مع} ، كلا منها شهادة على جريمة وذلك دليلاً لثبوت جريمة الزنا ، فإن ثبوتها يلزم عليه لحوق العار بأسرة بأكملها ، وهو أشد من القتل ، واكتفت في رذق الزوج زوجته بأثمان الله إذا لم تكن له بينة ، ولم تكف بذلك في قذف غير الأزواج إذا لم تكن لهم بينة ، مع أن كلا منهما قذف بالزنا لا تقوم عليه بينة ، وذلك لاختلاف الأحوال ، فإن الزوج ملتصق بزوجته أكثر من غيره ، وهو أدري بأحوالها ، فضلاً عن أنه يقدم على قذف زوجته وتلطيح عرضه إلا إذا كان متحققاً من ذلك ، وإذا كانت الشريعة نفسها تراعى اختلاف الأحوال فيما نصت عليه من تشريع خاص ، وجب أن تراعى اختلاف الأحوال فيما لم تنص عليه لعدم الفارق بين الموضعين ، ومراعاة الأحوال هو ما تهدف إليه السياسة الشرعية ، فدل ذلك على ^{اعتبار} العمل بها .

٣ - أن الشريعة راعت اختلاف الأحوال بما أنشأته من الرخص ، فجوزت في حالتى السفر والعرض ترك بعض أركان الصلاة وشروطها ، ووسعت على الموضع فأعقبتها من تطهير بعض النجاسات التى تصيب ثوبها (٣٠) ، كما أعفت أصحاب الجروح والقروح من تطهير بعض النجاسات ، وما ذلك إلا لرفع الحرج والمشقة ، وهذا اعتبارا للمصل بالسياسة الشرعية . فإن رفع الحرج والمشقة غرض من الأغراض التى تحرص السياسة الشرعية على تحقيقه فى أحكامها دائما .

٤ - أن حالة الناس فى العصور المتأخرة قد تغيرت عما كانت عليه فى صدر الاسلام ، فقد كثر الفساد وانتشرت فى الأمة أمراض اجتماعية تتطلب علاجا يقضى على هذه الأمراض ، بشرط ألا يخالف ذلك أصلا من أصول الشريعة ، ولا علاج لها إلا فى ظل السياسة الشرعية ، التى تهدف إلى القضاء على الفساد فى المجتمع ، وتحقيق المصالح المعتبرة للأفراد والجماعات ، فلو لم نقل باعتبارها تمتثلت المصالح ، وانتشر الفساد ، وضاعت الحقوق ، وهو أمر لا تفرقه الشريعة بحال ، ولذا قال كثير من الفقهاء : إذا لم يوجد فى البلد إلا الفسقة فإنه يقام أقلهم فسقا فى الشهادة ، ومثل ذلك يقال فى القضاة وغيرهم ، وذلك حتى لا تضع المصالح ، وتتمطل الحقوق والأحكام ، وإذا جاز إقامة الشهود والقضاة وغيرهم من الفسقة بسبب عموم الفساد ، جاز التوسع فى الأحكام - السياسية بسبب فساد الزمان ، ولذلك قال الخليفة الراشد ، عمر بن عبد العزيز : تحدث للناس أقضية بقدر ما يحدثون من الفجور .

٥ - أن أحكام السياسة الشرعية ترجع فى جملتها إلى قواعد : التيسير ، ورفع الحرج ، ونفى الضرر ، وسد الذرائع والحكم بالعدل ، والمساواة بين الناس ، والشورى ، وتحقيق المصالح والحاجات ، وغير ذلك من قواعد ومبادئ ، وهذه قواعد محكمة ، دل على اعتبارها الكتاب والسنة بأكثر من نص لكل قاعدة ، فيكون مابنى عليها وهى أحكام السياسة الشرعية - معتبرا أيضا فى ديار الشريعة الإسلامية . وإن رعاية هذه القواعد العامة ، واجادة فهمها ، وحسن تطبيقها ، كفيلة بأن تفتح على الناس أبوابا واسعة ، ينفذ منها كل من له شأن فى سياسة الأمم والشعوب ، ومن يحنىه أن تقوم شئوننا على أسس من الصلاح والرشاد .

٦ - وأخيرا - وهذا أقوى دليل على اعتبار المصطلح بالسياسة الشرعية - قد عمل الخلفاء الراشدون بأنواع من السياسة الشرعية ، قد منا بعضها - وذكر ابن القيم كثيرا منها - وشاركهم فى ذلك الصحابة قولاً وفعلًا ، ولم يخالف منهم أحد فيما رأوه ، فكان ذلك إجماعا على المصطلح بالسياسة الشرعية والاعتداد بها فى حلول المشاكل التى تأتى بها الوقائع المتجددة ، التى لم يرد نص بحكمها فى الكتاب والسنة أو الإجماع ، أو التى لا نجد لها نظيرا نقيسه عليها ما نص عليه فسى واحد منها .

هذه الأدلة التي ذكرناها تدل بجمعها على اعتبار السياسة والعمل بها ، ووجوب الرجوع إلى أحكامها في تدبير شئون الأمة ، فهي من دين الله وشرعه ، وهي عدله وهداه ، الذي أرشد إليه كتاب الله وسنة رسوله ، وإن من له ذوق في الشريعة ، واطلاع على كمالها ، وأن الفاية منها تحقيق مصالح المصالح في المعاش والمعاد ، وأنها جاءت بغاية العدل الذي يفصل الله به بين الخلاق ، وعرف أن السياسة المادة جزء من أجزائها ، وفرع من فروعها ، وأن من له معرفة بمقاصدها ، وكيف يضمنها في مواضعها بحسن فهم وجوده فكر ، لم يحتج معها إلى سياسة غيرها .

٤ - الأسس التي تقوم عليها السياسة الشرعية

تقوم السياسة الشرعية على أسس وأصول ، اعتبرتها الشريعة الإسلامية صالحة لبناء الأحكام عليها ، واعتبرت الأحكام المبنية عليها أحكاماً شرعية يجب العمل بها ، وهذه الأسس كثيرة ، وأهمها : الاستحسان ، والمصالح المرسلة أو الاستصلاح ، وسد الذرائع ، والمعرف ، ونفي الضرر ، ورفع الحرج ، و تحقيق العدالة ، والمساواة ، والتقضاء على الفساد في المجتمع ، والشورى في الحكم ، وغيرها ، ولا بد في الحكم السياسي من بناءه عليها ، والا كان الحكم المستنبت للواقعة حكماً وضعياً ، لا علاقة له بالشريعة ، ولا يضر بعد ذلك تسمية هذه الأسس بالأدلة والأصول عند بعض الفقهاء ، أو تسميتها بالقواعد عند البعض الآخر ، ماداموا جميعاً قد اتفقوا على أن الشريعة اعتبرتها صالحة لبناء الأحكام عليها ، ونذكر كلمة موجزة أشد الإيجاز عن الأربعة الأولى ، باعتبار أنها أهم هذه الأسس :-

١ - الاستحسان

هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نفاذها ، إلى خلاف هذا الحكم ، لوجه أقوى ، يقتض هذا العدول ، وهذا الوجه قد يكون نصاً ، أو إجماعاً ، أو قياساً ، أو ضرورة ، أو عرفاً ، أو مصلحة ، وليس الاستحسان بهذه الوجوه كلها من السياسة الشرعية ، وإنما الذي يعتبر منه هنا الأحكام السياسية هو الاستحسان بالثلاثة الأخيرة ، وهي : الاستحسان بالضرورة ، والمعرف ، والمصلحة ، وبيان ذلك : أن تطبيق القاعدة الشرعية أو القياس على مسألة معينة ، إذا كان يترتب عليه حرج أو مشقة ، عدل عن هذه القاعدة أو هذا القياس إلى قاعدة أخرى تطبق على هذه المسألة لرفع الحرج أو المشقة ، وفي الغالب تكون هذه القاعدة هي الضرورة ، أو المعرف أو المصلحة . فمثال الاستحسان بالضرورة : الحكم بطهارة مياه الآبار في الصحراء ، رغم ما يقع فيها من بصر الحيوان أو روثه ، على خلاف الحكم في مياه آبار ^{المرصعة} الحصن والقرى ، وذلك نظراً للضرورة وعدم إمكان التحرز عن وقوع هذه النجاسات في آبار الصحراء إلا بحرج ومشقة ، لأن الريح تلقى بهذه النجاسات في هذه الآبار ، وأن يحول بينها وبين الوقوع حائل من مهان أو أشجار .

ومثال الاستحسان بالمعرف إذا خالف قاعدة أو قياسا : الحكم بجواز وقف المنقول الذي جرى به
المعرف وكوقف الكتب ، وآلات الحرب من خيل وسلاح ، مع أن القاعدة في الوقف هي التأيد ، وهو
أما يتحقق في المقارن ومن المنقول .

ومثال الاستحسان بالمصلحة : تضمين الأجير المشترك ، كالخياط والصباغ ، إذا هلك الشيء فسي
بد أحد لهما ، فإن تضمنه القيمة استحسان على خلاف القياس الذي يقتضي عدم التضمن ، لأن المساواة
في يد ، أمانة ، والأمن لا يضمن إلا بالتعمد أو التفريط في الحفظ ، والقول بالتضمن استحسان روعى
فيه المحافظة على أموال الناس من الضياع ، ونظر الكثرة الخيانات من الصالح والصانع .
والاستحسان في هذه الصور مرجعة في الحقيقة إلى قاعدة رفع الحرج ودفع الحاجة ، وهبوا بهذا
يعتبر وسيلة كبرى من وسائل مجارة السياسة لحاجات الناس المتجددة ، وعند ما يصاد فهم أمر يقتضي
تطبيق بعض القواعد فيه وقوع الناس في الحرج والمشقة .

١ - المصالح المرسلية أو الاستصلاح

الاستصلاح : بناء الأحكام على ما تقتضيه المصالح المرسلية ، وهي كل مصلحة لم يرد دليل معين
من الشرع على اعتبارها أو الفائها ، ولكن حصل من ربط الحكم بها ، وبناء عليها جلب مصلحة
أو دفع مفسدة ، وهذا أصل قال به الأئمة الأربعة ، وبناء الأحكام عليه إنما توفر في المصلحة شروط
العمل بها ، وإن كان الإمام مالك بن أنس قد توسع في بناء الأحكام عليها ^{الكثير من} من الأئمة ، وقد بنى
الصحابة رضوان الله عليهم كثيرا من الأحكام على المصلحة المرسلية ، كجمع الصحف المتفرقة في مصحف واحد
في عهد أبي بكر ، وجمع عثمان الناس على مصحف واحد وأحراق ما عداه من المصاحف ، فإن ذلك قد بنى
على المصلحة ، وهي حفظ الدين ، بحفظ القرآن الكريم ، وكذلك إبقاء عمر الأرض المفتوحة في أيدي
أهلها وفرض الخراج عليها ، مبنى على المصلحة العامة ، التي تعود على المسلمين من مورد الخراج
في كل عام ، وحين عرض ذلك على مجلس الشورى من الصحابة وافقوه على رأيه وأقرروه عليه ، بعد أن
دعوا له بالخير ، ولا سند له ولهم إلا المصلحة وهذا إجماع على العمل بالمصلحة ، ولا قيمة لخلاف
الطوائف الأثرية ومن وافقهم ، فإنهم قد ظهروا بعد انقضاء الإجماع واستقراره . والمصلحة المرسلية طريق
مهم من طرق مساهمة السياسة للحياة في مطالبها المتجددة ، وحاجاتها المتعددة ، فمن طرقت بناء
الأحكام عليها يمكن الوصول إلى تنظيم الشؤون الإدارية العامة ، ومصالح المجتمع ، كقرض الضرائب
على أهل المسار والفنى ، إذا لم يوجد في بيت المال ما يكفي للانفاق على المصالح العامة ، كتجهيز
الجيوش ، وبناء الجسور والقناطر ، وإنشاء المدارس والمصانع والمستشفيات ، وكاستحداث النظم
والأوضاع التي تحفظ كيان الدولة وأمنها ، وفرض العقوبات على المخالفين بحسب ما تقتضيه المصلحة
وأحداث المؤسسات والوظائف حسب الحاجة إليها .

لكن يجب التنبيه الى شئ مهم ، وهو أن تقدير المصالح والمقاسد يجب أن يوزن بالموازن الشرعية الدقيقة ، لا بموازن الأهواء والمطامع والشهوات والمصالح الخاصة ، فان التقدير بذلك يخرج الأحكام عن دائرة السياسة الشرعية ، بل عن الشريعة كلها ، الى دائرة الأحكام والقوانين الوضعية .

٣ - سد الذرائع

هو المنع من الأمور المباحة التي تتخذ وسيلة الى مفسدة ، أو التي أصبحت بسبب فساد الزمان تلقى الى مفسدة أرجح مما تقضى اليه من مصلحة ، فسب آلهة المشركين مباح في حد ذاته ، ولكنه يمنع ، لأن سب هذه الآلة يؤدي الى مفسدة ، وهي أن يسب المشركون الهنا رب المالمين ، وفي ذلك يقول الله تعالى : " ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله ، فسيبوا الله عدوا بغير علم " (٣١) ، وكذلك ضرب المرأة لأرض يرجلها ذات الخلاخيل مباح في حد ذاته ، ولكنها تمنع منه ، لأنه يؤدي الى مفسدة ، وهي افتتان الرجل بالمرأة ، وإطلاق الفرائز الجنسية من عقالها ، فينهار المجتمع تبعاً لذلك وفي ذلك يقول الله تعالى : " ولا يضرين بأرجلهم ليعلم ما يخفين من زينتهن " (٣٢) ، وهنا الأحكام على سد الذرائع أصل متفق عليه بين الفقهاء جميعاً ، وقد أثبتته ابن القيم في كتابه " المحرم الموقفين " بتسعة وتسعين دليلاً من الكتاب والسنة .

وهذا الأصل من أعظم الأصول التي تساهل السياسة ما يجد في الحياة من وقائع وحوادث ، فان ولي الأمر اذا رأى شيئاً من المباحات قد اتخذها الناس - عن قصد - وسيلة الى مفسدة ، أو أنه بسبب فساد الزمان - أصبح يفضي الى مفسدة أرجح مما يقضى اليه من مصلحة ، كان له أن يمنعه ، ويحفظها به ، ويكون المنع من الشريعة التي تعتمد فيما تعتمد على قاعدة سد الذرائع .

٤ - المصروف

ما اعتاده جمهور الناس ، وألفته طباعهم السليمة ، من قول أو فعل تكرر مرة بعد أخرى ، حتى تمكن أثره من نفوسهم ، وتلقته عقولهم بالقبول .

وقد اعتبر الفقهاء الشريعة على اختلاف مذاهبهم العرف الصحيح ، الذي لا يخالف نصاً أو - اجماعاً ، فجهلوه أصلاً تبني عليه الأحكام والفتاوى ، اذا كان هذا العرف مطرداً أو غالباً ، ووردت عنهم بشأنه كلمات جرت مجرى المبادئ العامة والقواعد الكلية ، من ذلك قولهم : العادة محكمة ، والثابت بالعرف كالثابت بالنص ، والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً .

ومن الأحكام المبنية على العرف عند جميع الفقهاء : الاستصيان ، فقد أجازوه مع كون جوازه مخالفاً للقاعدة الكلية التي لا تجيز بيع المردوم ، حين رأوا ذلك متعارفاً بين الناس ، وأنه غير مفتقر في الغالب - الى النزاع بين المتعاقدين ، وكذلك دخول الحمام بأجر معين ، فقد أجازوه مع كونه مخالفاً لما تقضى به القواعد العامة في الاجارة ، من بيان المدة ، ومعرفة قدر المأوى الذي يستهلكه المستحم ، وذلك لجريان عرف الناس بذلك ، الى غير هذا مما تمتلئ به كتب الفقه .

ومن أجل مراعاة العرف نجد كثيراً من متأخري الفقهاء يخالفون أئمتهم المتقدمين في بعض المسائل فقد أفتى المتأخرون من فقهاء الحنفية بجواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن، على خلاف ما كان يراه أبوه حنيفة وأصحابه من عدم جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن، وباعتبار أنه طاعة وعبادة، ولا يجوز الاستئجار عليها، وكسائر الطاعات والعبادات، وذلك أن المتأخرين رأوا أن معلّم القرآن قد انقطعت عنهم المرتبات التي كانت تدفع لهم من بيت المال في الزمن الماضي، وأصبح العرف الموجود في زمن المتأخرين يقضي بعدم الاعطاء من بيت المال، فأقدم المتأخرون على الفتوى بجواز أخذ الأجرة على تعليمه خوفاً من انصراف المعلمين إلى كسب معاشهم من طريق آخر، فيضيع القرآن بسبب ذلك والعيان بالله.

بل خالف التلاميذ أستاذهم حين تغير العرف تبعاً لتغير الزمان، فقد كان أبو حنيفة يرى الاكتفاء في الشهود بالعدالة الظاهرة - فيما عدا الحدود والقصاص - ولا يشترط تزكيتهم بواسطة أشخاص آخرين يثق القاضي في عدالتهم ولهم معرفة بأحوال الشهود، وكان هذا الحكم مناسباً لزمان أبي حنيفة لفلبية الإصلاح على أهله، فلما تغير حال الناس واعتادوا الكذب قال صاحبنا بوجوب تزكية جميع الشهود، وهذا النوع من الخلاف هو الذي يقول الفقهاء فيه: إن هذا اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان.

بل إن المجتهد الواحد قد يتغير اجتهاده تبعاً لاختلاف الأعراف والعادات، فهذا هو الامام - الشافعي قد ألف مذهبه الجديد بعد أن طاف بكثير من البلاد واستقر في مصر، بسبب ما رأى من تغير العادات والأعراف، وقد أثر هذا عن كل أمّام من الأئمة، وفي هذه الحالة يكون كل من الاجتهاد الأول والثاني صحيحاً معتبراً في بوقعة، ورغم اختلافه في المسألة الواحدة، وإن هو اختلاف سببه تغير الظروف وتباين العادات، والعادة محكمة في كل ما ليس فيه نص شرعي بالمنع والتحليل والجواز. ومن هنا ترى أن العرف من المصادر الخصبة التي تقوم عليها الأحكام السياسية، وفي هذا دليل ناصع على مساهمة السياسة لركب الحياة ووقائدها بكل ما تتطلبه الأمة من أحكام فيما يجد لها من وقائع وحوادث لم تكن معروفة لها في الزمن الماضي.

وبهذه الأسس وفيها يستطيع الحكام وولاة الأمور أن يسوسوا بها الأمة فيما لا نص فيه، وأن يواجهوا بها المشاكل المتعددة التي تصادفهم، فيجدون في ظلها الحلول التي تمكنهم من سياسة الأمة سياسة صالحة، وهي أسس لها من المرونة ما يحقق مصلحة الحكام والمحكومين في كل وقت من غير أن يشعروا بالحاجة إلى قوانين أخرى من صنع البشر، إذا روعي في تطبيق هذه الأسس ونهاية الأحكام عليها ما قرره الفقهاء لها من شروط وأحكام.

ونختم هذه الكلمة في التعريف بالسياسة الشرعية، بالإشارة إلى أن الفقهاء قصدوا بالأحكام السياسية الشرعية التوسعة على الحكام، ونظروا إلى أنهم قد ابتلوا بالتطبيق العملي للأحكام الشرعية على الأفراد والجماعات، ومن يتلى بذلك تصادفه عقبات كثيرة لا سبيل إلى حلها إلا بالتوسعة عليه في ظل الشريعة.

بما تضمنته من أصول عامة ، وقواعد كلية تحقق المصلحة للأفراد والجماعات ، ولقد كان الترجيح لرأى أبى يوسف فى مسائل القضاء وتوابعه فى الفقه الحنفى ، حين اتبلى بتولى القضاء ، وشغل به زمنا طويلا وذلك لأن التطبيق العملى تتولد منه مشاكل ، تتطلب حلولا فى ظل الشريعة ، وهذه الحلول تقتضى الخروج عن الدائرة النظرية الى ما هو أوسع وأرحب منها طبقا لروح الشريعة وقواعد ها الكلية ، وهذا هو ما تتكفل به السياسة الشرعية ، التى تفنينا هى والأحكام الفقهية عن الالتجاء الى القوانين الوضعية بسبب ما فى السياسة والفقه من كمال ، يحقق مصالح المباد ، ورفاهية العالم وسعادته ، وصدق الله تعالى حين يقول : " اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام ديناً " (٣٣) .

(٣٣) المائدة - ٣ ، وانظر فى الموضوع كله : السياسة الشرعية للدكتور الشيخ عبد الرحمن تاج شيخ الجامع الأزهر السابق ، رحمه الله .

نظام الحكم في الاسلام

تمهيد :

الحكم ضرورة اجتماعية .

اجتماع الانسان بغيره من الناس ، وتبادل له معهم المنافع ، ضرورة من ضرورات الحياة ، —
ويمعبر الحكماء عن هذا بقولهم : الانسان مدني بالطبع ، ويقصد وبذلك أنه لا بد له من
الاجتماع بغيره ، الذي هو معنى المدنية في اصطلاحهم (٣٤) .
وانما كان اجتماع الانسان بغيره ، لأنه لا يتمكن من الحياة والبقاء الا بالبقاء ، واللباس
والمسكن ، والسلاح ، وغيرهما من وسائل الحياة ، ولكنه لا يتمكن وحده من تحصيل ذلك كله
أو بعضه الا بالاستعانة بغيره من أبناء جنسه ، وهذا يقتضي اجتماعه ، للحصول على ما
تتوقف عليه حياته ، بواسطة تبادل المنافع معهم ، لذلك كان الاجتماع ضرورة من ضرورات
الحياة .

واذا كان اجتماع الانسان على هذا النحو طبيعيا وضروريا ، وقد فطر الانسان على الميل
الى العدوان والظالم ، وهما أمران لا تستقيم معهما الحياة ، فلا بد اذا من وازع يدفع بعضهم
عن بعض ، حتى لا يصل أحد الى غيره بعدوان ، وهذا الوازع لا بد أن يكون واحدا منهم ،
له عليهم الذلّة والسلطان واليد القاهرة (٣٥) ، وقد تعرفت تسمية هذا الوازع بالحاكم
ومهمته بالحكم وكل حكم لا بد له من نظام يقوم عليه ، وقد عرف التاريخ نظاما عند كثير من الامم
والشعوب ، بعضهم يقوم على الأُمّوات والشهوات والمطامع ، وبعضها لا يحقق العدالة
على الوجه الأكمل ، ولا يدفع الظالم والعدوان على الوجه الأمثل ، لذلك احتاجت البشرية
الى نظام الحكم يحقق لها العدالة في أكمل صورها ، والأمن والعزة والقوة في أبهى —
أشكالها ، وكان أن وجدت حاجتها في النظام الاسلامي على وجه لا تحتاج معه الى نظام
آخر .

نظام الحكم في الاسلام ومرونة قواعده .

جاء الاسلام خاتمة الشرائع وأكملها — بنظام للحكم ، به تبرخير نظام ، وأعد له ، —
وأكمّله ، وأوفاه ، ذلك أنه يقوم على قواعد : رعاية المصالح ، وتحقيق العدل ، والمساواة ،
وكفالة الحريات ، وإشاعة الأمن ، والقضاء على الفساد ، والشورى ، وتحقيق العزة والقوة —
والمنفعة لأتباعه ، وغير ذلك مما سنعرّف له عند الكلام على الأسس التي يقوم عليها الحكم
في الاسلام كما أن كثيرا من هذه القواعد جاء بها الاسلام في نسوج مرنة ، قادرة على

(٣٤) نظام الحكم في الاسلام للدكتور محمد يوسف موسى ص ٥ .

(٣٥) مقدمة ابن خلدون ص ٣٤ .

والوفاء والاستجابة لكل ما تتطلبه مصلحة الأمة في سائر المصروف والأحوال والمجتمعات ،
 ذلك أن الاسلام جاء بالقواعد الكلية ، وترك أمر التفصيل والجزئيات لأولياء الأمور
 يسلكون في وضعها كل طريق يحقق المصلحة التي تختلف باختلاف المصروف والظروف —
 والأحوال والمجتمعات ، وهذا خير تشريع وأمثلة فيما يتعلق بنظام الحكم وسياسة الدولة
 أن لو جاء الاسلام بنظام مفصل دقيق لنظام الحكم ، وشئون الإدارة ، وسياسة الأمة
 كما في تشريع العبادات ، والزواج ، والميراث — لما وسع المسلمون مخالفته ، ووقفوا
 جامدين أمام التغيير المستمر في أحوال الناس وظروفهم ، وتنوع الحضارات وشئون المعاملات
 وترتب على ذلك وقوعهم في الحرج والضيق الشديد ، ونظام هذا شأنه لابد أن يوصف
 بالجمود ، والمقم ، والتخلف عن ركب الحياة ، والوقوف عن مسيرة الأحداث المتجددة ،
 وهو ما تبرأ منه شريعة الخلود .

مثلاً قرر الاسلام قاعدة الشورى في نظام الحكم ، بالنصوص الكثيرة من الكتاب والسنة ،
 ولكنه لم يبين كيفية الشورى ، وفي أي شيء تكون ؟ ومن هم أهل الشورى ؟ وكيف يختارون ؟
 وما الذي يتبع عند الاختلاف في الرأي ؟ ولكنه ترك تفصيل ذلك وغيره لأولى الأمر في
 الأمة ، يستنبطون له ما يحقق مصلحة الأمة في كل عصر وحين ، وهكذا جاء كثير من القواعد
 الكلية في نظام الحكم والإدارة والقضاء ، وترك تفصيلها إلى أولياء الأمور في كل عصر بما
 تقتضيه السياسة الصالحة المعادلة ، وهو ما يفخر به التشريع الاسلامي في سياسة الأمة
 وتدبير شئونها .

ولما كان الحكم أبرز أركان الدولة ، وأدام الدعائم التي تقوم عليها ، لذلك نذكر كلمة عن
 التعريف بالدولة والأمة ، نتطرب منها إلى الكلام عن نشأة الدولة الإسلامية وشرعيتها .
التعريف بالدولة والأمة .

عرف ريبال القانون الدستوري والدولي العام الدولة بأنها : جماعة من الناس تقيم على
 وجه الدوام والاستقرار في إقليم معين ، وتسيطر عليهم هيئة حاكمة تتولى شئونهم في
 الداخل والخارج ، ويميز البعض عن هذه الهيئة الحاكمة بالسلطة ، ويقيدونها بأنها
 عليها (٣٦) ، ويريدون بهذا القيد عدم وجود سلطة فوقها لافي الداخل ولا في الخارج
 مما يجعلها مستقلة استقلالاً سياسياً وليست مستمرة لدولة من الدول ويصرف ٥ والأمة
 بأنها : جماعة من الناس ، ارتباطات مع بعضها برباط الدين أو الجنس أو اللغة ، واتجهت
 ارادتهم إلى الميثاق ، وجميعهم شعور مشترك وهدف واحد (٣٧) ويلاحظ على
 هذا التعريف أنه أغفل الإشارة إلى الأرض أو الإقليم الذي تقيم عليه الأمة ، كما أغفل
 الإشارة إلى السلطة الحاكمة لها .

(٣٦) نظام الحكم في الاسلام للدكتور محمد يوسف موسى ص ٩ ، ونظام الحكم الاسلامي للدكتور

محمود حلي ص ٤ ، وما أشار إليه من مراجع قانونية .

(٣٧) السياسة الشرعية للشيخ علي الخفيف ص ١٥١ ، ونظام الحكم الاسلامي ص ٦٠ .

وبناءً على ذلك قد تكون الدولة واحدة ، كفرنسا ، حيث تتكون من الأمة الفرنسية ، وقد تتكون من عدة أمم ، سواء اندمجت في بعضها ، كأمريكا ، فانها تكونت من الزنوج ، والهنود الحمر ، والمستوطنين الأوربيين ، أم لم تندمج ، كروسيا ، فانها مكونة من عدة أمم لازالت تحتفظ بمقوماتها ، وقد تكون الدولة جزءاً من الأمة ، كالألمانيا في القرن التاسع عشر ، حيث كانت قاصرة على جزء من الأمة الجرمانية .

أركان الدولة .

من تعريف الدولة المتقدم نستطيع أن نقول : ان أركان الدولة التي يتحقق بها وجودها وقيامها لا يزيد على أربعة أمور :-

١ - الأقليم ، وهو الأرض التي تقيم عليها الجماعة ، ولا يشترط في هذه مساحة معينة ، فقد تكون بضعة كيلومترات ، وقد تصل الى ملايين الكيلومترات ، كما لا يشترط أن تكون قطعة واحدة متصلة الأجزاء ، فقد تكون مكونة من أجزاء يفصل بينها الماء ، كالجزر البريطانية واليابانية ، بالنسبة لبريطانيا واليابان ، أو يفصل بينها دولة أخرى ، كما في الباكستان قبل انفصال البنغال عنها ، ان كانت الهند تفصل بين جزأيهما .

ويشمل الأقليم سطح الأرض وباطنها ، كما يشمل المياه التي تتخلله أو تحيط به ، كالبحيرات والأنهار التي تبدأ وتنتهي داخله ، أما الأنهار التي تجري في دول مختلفة ، كنهر النيل ، فيخضع كل جزء منها للدولة التي يجري في أراضيها ، وكذلك يشمل مياه البحار والمحيطات التي يخال عليها الأقليم ، على بعد تختلف الدول في تقديره ، ويقدره كثير من الدول باثنى عشر ميلاً ، وتسمى هذه المياه بالمياه الإقليمية .

٢ - الشعب أو السكان - وهو مجموعة أفراد من الذكور والإناث يقيمون بصفة دائمة في إقليم معين وهذا الشعب قد يكون أمة كاملة ، وقد يكون أمة متعددة ، وقد يكون بعض أمة ، كما أشرنا إليه ذلك سابقاً .

٣ - السلطة والمراد بها الهيئة الحاكمة تسيار وتشرف على المقيمين بالإقليم ، وتدبر شئونهم ولهذه السلطة وجهان : وجه داخلي يخول للقائمين بالسلطة حق إصدار الأوامر الملزمة لجميع أفراد الجماعة ، بحيث يخضعون لها ويعتقون اليها ، ووجه خارجي يخول للقائمين بالسلطة حق تمثيل الجماعة والتصرف باسمها بمجموع الوجهين للسلطة يحقق للدولة شخصيتها المعنوية التي يمثلها القائم بالسلطة .

٤ - الاستقلال السياسي ويتحقق بعدم خضوع الجماعة لغيرها من الدول أو القبائل أو الجماعات . فإذا تحققت هذه الأركان الأربعة تحقق وجود الدولة وقيامها ، وتمت بأكمل ما يخلو لها - القانون الدولي العام .

من تعريف الأمة المتقدم نرى أن المسلمين في جميع أنحاء الأرض على اختلاف أجناسهم ولغاتهم وألوانهم يتدابق عابهم أنهم أمة واحدة ، سواء خضعوا لسلطة دولة إسلامية ، أو سلطة دولة غير إسلامية ، إذ أن عناصر هذا التعريف وقيوده تتطابق عليهم .

ذلك أن المسلمين في جميع بقاع الأرض يرتبطون مع بعضهم برباط واحد هو الدين والعقيدة الإسلامية ، ورباط الدين والعقيدة الإسلامية يجعل المرتبطين به ملة واحدة ، لقوله تعالى " ان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون " (٣٨) وقوله تعالى " وان هذه أمتكم واحدة وأنا ربكم فاتقون " (٣٩) ، فان معنى الآيتين في إحدى تفسيريهما : ان ملة الاسلام هي أمتكم التي تنتسبون اليها ، وهي أمة واحدة ، وقد جاء ذلك من رحاب به في قول الرسول صلى الله عليه وسلم في كتابه الذي وادع فيه اليهود وعاهد هم : " انهم - أي المسلمين - أمة واحدة من دون الناس " (٤٠) .

وكذلك يشعر المسلمون في جميع أنحاء الأرض بالتكتل والرغبة في العيش معاً ، فقد أقر الرسول صلى الله عليه وسلم هذا التكتل ، حيث شبه المسلمين بالجسد الواحد اذا اشتاق منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى .

وقد ولدت فيهم العقيدة الإسلامية الشعور المشترك بالعضة ، والسيادة ، والخيرية يدل ذلك قوله تعالى " ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين " (٤١) ، وقوله تعالى : " ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون ان كنتم مؤمنين " (٤٢) وقوله تعالى : " كنتم خير أمة أخرجت للناس " (٤٣) كما ولد فيهم رباط الدين والعقيدة الهدف الواحد المشترك وهو نشر دين الله وإعلانه كلمته في الأرض ، وفي ذلك يقول الله تعالى : " وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله " (٤٤) .

ويرتبط على كون المسلمين أمة واحدة كثير من النتائج ، منها :-

- ١ - ان المسلمين المقيمين في احد البلاد الإسلامية يتساوون جميعاً في الحقوق والواجبات ، بصرف النظر عن اختلاف أجناسهم أو لغاتهم أو ألوانهم أو بلادهم الأصلية ، لأن رباط الاسلام والدين سوى بينهم فجعلهم أمة واحدة .
- ٢ - أن المسلم له أن يقيم في أي بلد من بلاد المسلمين ، وأن ينتقل من بلد الى بلد آخر ، لأنه ينتمي الى أمة واحدة هي أمة الاسلام ، وهذا لا يخل بما يراه أوليا الأمور في المؤسسة من شروط خاصة في الإقامة والانتقال . وبناءً على ذلك يكون للمسلم الأندلسي ، مثل المسلم الصيني أو الياباني الحق في التنقل بين جميع البلاد الإسلامية وأن يقيم في أي بلد .

(٣٩) المؤمنون - ٥٢

(٤١) المناقون - ٨

(٤٣) آل عمران - ١٠

(٣٨) الأنبياء - ٩٢

(٤٠) سيرة ابن هشام ج ٢ ص ١١٩

(٤٢) آل عمران - ١٣٩

(٤٤) الأنفال - ٣٩

- يشاء منها ، ويكون له الحقوق التي يتمتع بها أبناء البلد الذي نزل فيه .
- ٣ - أن المسلم لو انقطع به السبيل في أي بلد وجب له في زكاة هذا البلد نصيب مفروض ، وأن المسلم لو ذاق به العيش ^{ومع} وكفأته على الأمة ممثلة في بيت المال ان كان منتظما او فسي افراد ^{أو} على سبيل الواجب الكفاي ان لم يكن منتظما .
- ٤ - أن المسلم المار ببلد يجب عليه ما وجب على أهل هذا البلد ، فلو فرض أن مذبذبيا قدم الى م ر في طريقه لأداء الحج فوجدها مشتبكة في حرب مع اسرائيل ، وجب عليه الجهاد مع أهلها ، لأنه وأهل مصر أفراد أمة واحدة ، بل على أفراد هذه الأمة أن يهدوا من بلادهم البعيدة للاشتراك في هذه الحرب ، وقد ظهر هذا واضحا جليا في حرب الماشر من -
رمضان سنة ١٣٩٣ هـ .

نشأة الدولة الإسلامية

قد منا أن السلطة وهي الهيئة الحاكمة أحد الأركان التي لا بد منها في قيام الدولة عند القانونيين ، ولكنهم لا يقيرون هذه السلطة بنظام خاص تقوم عليه ، بل المدار عندهم على قيام السلطة ، بفرض النظار عن النظام الذي تقوم عليه وتحكم الجماعة بمقتضاه ، فإذا قيدنا الدولة بكونها اسلامية وجب أن نقيّد السلطة في تعريفها بأنها سلطة اسلامية تحكم الجماعة بمقتضى أحكام الشريعة الإسلامية ، فيقال في تعريف الدولة الإسلامية انها : جماعة المسلمين وأهل ذمتهم ، الذين يقيمون على أرض تخضع لسلطة اسلامية تدير شئونهم في الداخل والخارج وفق شريعة الاسلام ، وقد نشأت هذه الدولة فعلا وأصبحت حقيقة تاريخية لا ينكرها الا جاهد ، أو مكابر ، واليك تاريخ نشأة الدولة الإسلامية :-

أرسل الله تعالى رسوله محمدا صلى الله عليه وسلم الى الناس ، كافة بدین خالد ، ^{وبها} ^{وغيره} الاسلام ، فقام بالدعوة اليه سرا ، ثم أن الله له أن يجهر بالدعوة ، فتكرت قريش لدعوته ، ^{واضططرت} ^{واضططرت} بالعداوة والخصومة الشديدة ، ^{واضططرت} ^{واضططرت} المسلمين بجميع أنواع الأذى وصنوف المذاب ، فأشار الرسول عليه الصلاة والسلام على المستضعفين من أنصاره بالهجرة الى الحبشة في السنة الخامسة من الهجرة ، فهاجروا اليها ، وبقي : وفي مكة يدعو الى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الد سنة ، وقد عاد المهاجرون الأوائل الى مكة عندما بلغهم أن قريشا آمنت ، ولكن تبين لهم أن قريشا لم تؤمن ، ففكر كثير منهم في الهجرة الى الحبشة مرة أخرى ، فهاجر اليها منهم حوالي مائة رجل وامرأة ، واستمر الرسول في مكة قائما يدعو الى الله يجابه الاضطهاد ، دون أن يدركه كلل أو وهن فلم تستطع قريش صبرا على دعوته الى الله ، وتسفيه آلهتها ونظامها الاجتماعية والاقتصادية ، وانتهى بها الأمر الى التفكير في قتله .

وكان الرسول عليه الصلاة والسلام منذ أن جهر بالدعوة ، يفضي مجامع الناس ويتردد على الأسواق ويزور القبائل في منازلهم ، ويفضي مواسم الحج ، ويتبع الحجاج في منازلهم ، ليعرض على كل أولئك دعوته ، وكلما ازدادوا انكارا لدعوته ، ازداد اصرارا عليها ، وبينما : وعند -
المعينة في أحد مواسم الحج ، وجد رجلا من أهل يثرب ، فمضى عليهم الاسلام ، فأجابوه

فيما دعاهم اليه ووعدوه أن يكونوا رسلا الى قومهم .

وفي موسم الحج التالي - وكان ذلك قبل الهجرة بسنة وثلاثة أشهر - وفد الى مكة اثنا عشر رجلا من يثرب وعشرة من الخزرج ، واثنتان من الأوس ، وقد التقى بهم الرسول عليه الصلاة والسلام عند العقبة ، فبايعوه على ألا يشركوا بالله شيئا ، ولا يسرقوا ، ولا يزنوا ، ولا يقتلوا أولادهم ، ولا يأتوا بيهتان ، ولا يمسوه في محروفي . وقد عرفت هذه البيعة باسم : بيعة العقبة الأولى ، ثم أرسل معهم النبي عليه الصلاة والسلام مع عبد بن عمير ، ليعلمهم القرآن ، وينشر بينهم تعاليم الاسلام .

وفي موسم الحج التالي خرج من يثرب ثلاثة وسبعون رجلا وأمرأتان من الأوس والخزرج ، يريدون مبايعته الرسول صلى الله عليه وسلم ، فوافاهم عند العقبة أيضا ، وبايعهم على ألا يشركوا بالله شيئا ، وأن يمنعوا النبي مما يمنعون منه نساءهم وأبنائهم متى قدم اليهم ، كما شملت البيعة أن يحارب من يحاربون ، وأن يسا لم من يسا لمون ، وهو منهم وهم منه .

وقد أذن النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه في الخروج الى يثرب في أواخر ذي الحجة من السنة الثالثة عشرة من البعثة ، فأخذوا يتسللون اليها جماعات وأفرادا ، ثم لحق بهم النبي صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين ١٢ ربيع الأول .

وبهجرة النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة ، وحلوله بها مقيما على وجه القرار ، زعيمًا ورئيسا لجماعتي الأوس والخزرج ، ومن هاجر اليهم من قريش ، وانضم اليهم من ضلعي العرب ، - مكونين جماعة واحدة ، اتخذت المدينة موطنا لهم ومقرا ، خاضعين لحكم واحد ، - وحكمه صلى الله عليه وسلم دون غيره ، عاطلين على شر الدين الحنيف ، واعلاء كلمة الله في الأرض ، وإخراج الناس من الظلمات الى النور ، بهذا كله تكونت الدولة الاسلامية ، أو النظام السياسي الاسمي .

شبهات حول قيام الدولة الإسلامية .

حاول أحد الأشقياس أن يشكك في قيام الدولة الاسلامية في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام فزعم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان رسولا لدعوة دينية خالصة ، لا تشوبها نزعة ملك ، أو كونه وما كان مؤسسا دولة ولا داعيا الى ملك ، وبني مزاعمه على ما غانه من فقد ان بعض أركان الدولة والحكم ، فقال : اذا كان الرسول قد أسس دولة سياسية ، فلماذا خلت دولته من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم ؟ ولماذا لم يعرف نظامه في تعيين القضاة والولاة ؟ ولماذا لم يتحدث السعي رعيته في نظام الملك وقواعد الشورى ؟ ولماذا ترك العلماء في حيرة وإحراج من أمر النظام الحكومي في زمنه ؟ ولماذا لم يكن للدولة ميزانية تقبذ إيراداتها ومصروفاتها ؟ ولماذا لم يكن لها دواوين تضبط مختلف شؤونها الداخلية والخارجية (٤٥) .

تفنيد هذه الشبهات .

هذه الشبه التي أشرنا اليها آنفا لاتعد وأن تكون مزاعم باهلة ، ينقضها النظام الدولي -

(٤٥) الاسلام وأصول الحكم تدليق الدكتور مدوح حقي في ١٢٢ ، ١٣٦ ، ١٣٩ وأنظر أيضا النظريات السياسية الاسلامية في ١٤٨ وما بعده .

والدستورى ، والواقع التاريخى ، والأدلة الشرعية والعقلية .
أما النظام الدولى والدستورى : فقد سبق أن بينا أن أركان الدولة فى هذين النظامين لا تزيد
على أربعة ، وهى الشعب ، والأقليم ، والاستقلال السياسى ، والسلطة ، وهذه الأركان الأربعة
قد تحققت على وجه التام ، عند هجرة النبى صلى الله عليه وسلم إلى المدينة .

أما الشعب فلا شك فى وجوده عند هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ، فقد
كان مكونا من الأوس والخزرج ، ومن هاجر من قريش ، وعلى رأسهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومن انضم إليهم من مسلمى العرب ، مكونين جماعة واحدة ، ترتبط مع بعضها برابطة الدين والجنس
واللغة .

وأما الأقليم الذى تدبر عليه الجماعة بصفة مستمرة ، فقد كانت المدينة حتى الأقليم الذى عاشر
فيه المسلمون بصفة مستمرة ، وقد بدأ صغيرا لا يتجاوز المدينة وبعض ضواحيها ، ثم أخذ يتسع
حتى شمل كل جزيرة العرب قبل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم .

وأما الاستقلال السياسى ، فلا جبال فى تحقيقه ، فإن المسلمين قد تمتعوا بهذا الاستقلال
من يوم أن تجمعوا بالمدينة ، وما عرف عنهم أنهم خضعوا لأى جماعة أخرى ، فى أمورهم الداخلية
والخارجية ، أو خضعوا لأى نظام آخر غير شريعة الاسلام .

وأما السلطة فلا شك فى قيامها أيضا منذ أن تجمع المسلمون فى المدينة ، وقد تركزت هذه
السلطة فى شخص الرسول صلى الله عليه وسلم ، الذى مثل الجماعة الاسلامية فى الخارج فعقد
بعضها المعاهدات والصلح ، وأعلن الحرب ، وكما حدث فى عهده لليهود وفى معاهدة الحديبية
وفى غزوة بدر وغيرها ، وكذلك كان له حق اصدار الأوامر الملزمة لجميع أفراد الأمة الاسلامية ،
ان كان له عليهم واجب السمع والطاعة .

وإذا كانت هذه الأركان الأربعة متوفرة فى الوحدة التى ألفها المسلمون برئاسة الرسول صلى
الله عليه وسلم ، فقد تآوتت الدولة الاسلامية طبقا للنظامين الدولى والدستورى ، ولا يعرف العالم
نظاما آخر يحدد مفهوم الدولة ويبين مقوماتها غير هذين النظامين ، إلا إذا خرج هذا المدعى
على العالم بمفهوم آخر له حقيقة الدولة يشرق به الأجماع على حقيقتها التى بينها سابقا ، وهو
ما لم يحدث !

وقد قال صاحب هذه الشبهة : كيف يكون الرسول رئيس دولة وحكومة ، والرياسة تقتضى السلطة
والسيادة ، والله تعالى قد نفى عنه هذه السيادة وقصر مهمته على التذكير والدعوة ، فقال تعالى
" وما أنت عليهم بجبار فذكر بالقرآن من يخاف وعيد " (٤٦) وقال : " فذكر انما أنت مذكره .
لست عليهم بصيطار " (٤٧) .

وهذا يدل على نفى السلطة والرياسة عنه (٤٧) .

والجواب عن ذلك : أن الجبروت المنفى ، والسيطرة المنفية ، هما القسر والاكراه على
الايمان ، وكان ذلك قبل مشروعية الجهاد ، فالآيات من قبيل قوله تعالى : " أفأنت تكره الناس
حتى يكونوا مؤمنين (٤٨) " ، وقد ذكر المفسرون وجها آخر في تفسير هذه الآيات ، وهو أن
معناها نفى السيطرة على الناس في أن يفعل بهم ما يريد (٤٩) ، وعلى ذلك فالآيات المنفية
عن الرسول صلى الله عليه وسلم رئاسة الدولة والحكومة ، لا من قرب ولا من بعد .

ثم قال صاحب هذه الشبهة أيضا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يتخذ لنفسه مظهرا
من مظاهر الحكم ، فلم يلقب نفسه بلقب من القاب الملك ، أو الامارة ، أو الخلافة ، كما جرت
بهذا عادة أصحاب السلطان ، إذ لو اتخذ لنفسه هذا المظهر لأخبرنا الله تعالى به ، كما
أخبرنا عن داود بأنه جمع له الملك والنبوة فقال تعالى : (وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك
والحكمة وعلمه ما يشاء) وقال تعالى : (وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب (٥١)) .
وقال تعالى : " يا داود انا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى
فيضلك عن سبيل الله " (٥٢) وعدم اتخاذ هذا المظهر يدل على أنه لم يكن رئيس دولة أو
حكومة ، ويؤيد هذا أنه نفى عن نفسه صفة الملك ، فقال لرجل قام بين يديه فأخذته رعدة -
شديدة وسهابة : " ومن عليك ، فاني لست بملك ولا جبار ، وانا ابن امرأة من قريش كانت تأكل
الغديس بمكة " وأنه لما خير على لسان اسرافيل بين أن يكون نبيا ملكا ، أو نبيا عبدا ، نظر عليه
السلام إلى جبريل عليه السلام ، كالاستشير له ، فنظر جبريل إلى الأرض يشير إلى
التواضع - وفي رواية فأشار إليه جبريل أن تواضع فقال : بل نبيا عبدا ، وذلك صريح أيضا -
في أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن ملكا ، ولم يطلب الملك ، ولا توجهت نفسه إليه (٥٣) .

والجواب عن هذا أن الذي منع الرسول عليه الصلاة والسلام من اتخاذ المظاهر والألقاب
والتواضع الذي جاء به الوحي وأمر به الاسلام في تعاليمه فقد روى مسلم أن النبي صلى
الله عليه وسلم قال : " ان الله أوحى إلى أن تواضعوا حتى لا يفخر أحد على أحد ، ولا يبغي
أحد على أحد (٥٤) " ، ولذلك كان يكره أن يوصف بغير ما وصفه الله به من أنه بشر رسول ،
وكان يحذر المسلمين من أن يظروهم ، فيقول لهم " لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى بن مريم
فانا أنا عبد ، فقولوا عبده ورسوله (٥٥) " .

ثم ماقية هذه الألقاب بجانب لقب النبوة والرسالة ؟ وهل يحاول عاقل أن يستبدل الذي
هو أدنى بالذي هو خير ، أو أن يضيف أدنى الألقاب إلى أعلاها وأسمها ؟ ان لقب النبوة
والرسالة يحجب كل لقب آخر (٥٦) .

(٤٨) يونس - ٩٩ (٤٩) تفسير البهضاوى مع تفسير الجلالين طبع الأستانة

ج ٢ ص ٤٦٦ ، ٦١٠

(٥٢) ص - ٢٦

(٥٣) الاسلام وأصول الحكم ص ١٥٠ ، ١٥١ (٥٤) رياض الصالحين ص ٢٩٨

(٥٥) فتح المجيد شرح كتاب التوحيد ص ٢٢٤ (٥٦) الاسلام وأوضاعنا السياسية ص ٨٤

أما الأخبار عن داود بأن الله قد آتاه الملك ، فالغرض منه بيان نعم الله التي أنعم بها عليه من تسخير الجن والياeer ومظاهر الكون ، وليس الغرض منه أن كان يلقب نفسه باللقاب الملك ، أو أنه كان يحيط بنفسه بمظاهر الحكم والسلطان ، بدليل أنه كان يأكل من عمل يده وهذا دليل على تركه كل مظاهر الحكم والملك من القاب وغيرها ، أما حقيقة الملك والحكم فهي ثابتة له ، بدليل قوله تعالى : " يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحم بين الناس بالحق " كما هي ثابتة لرسولنا بقوله تعالى : " فاحكم بينهم بما أنزل الله " (٥٧) .

أما نفي الرسول صلى الله عليه وسلم عن نفسه صفة الملك والجبروت ، فإن كل ما يدل عليه : أنه ليس فيه ما يهيف ويهرب ، فما هو الملك الذي يستطيل بالملك ، ولا الجبار الذي يأخذ الناس بغير الجسق ، وليس فيه دلالة على نفى رئاسته للدولة وحكمها .

أما اختياره أن يكون نبيا عبدا لا نبيا ملكا ، فإن سياق القصة يدل على أنه إنما تخلى عن ملكه المال والتنعم به ، إذ قد عرض عليه اسرافيل - بأمر ربه - تهويل الجبال ذهابا وفضة ، عندما شكوا الفقر من جبريل عليه السلام ، فرفض الرسول ذلك ، واختار أن يكون عبدا نبيا ، وإن فليس في هذا الاختيار دلالة على التخلي عن الحكم والسلطان .

والحجة ما تقدم : أنه بهجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة تحققت كل مقومات الدولة الإسلامية طبقا للنظام الدولية والدستورية ، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم أول رئيس لهذه الدولة الناشئة فجمع بذلك بين صفتين الأولى صفة الرسالة ، حيث كان يبلغ ربه ما يوحى به إليه من أحكام ويبينها للناس ، والثانية صفة الإمامة والحكم ، إذ كان يسوي الدولة ، ويدير شئونها وأمورها ، فكان يمسى الجيوش ويسيرها ، ويمد الحروب ، ويمقد السلمح والمعاهدات ، ويقضى بين الناس ، ويمد القواد والولاة والقضاة ، ويقيلمهم ، ويوزع جميع الشئون المالية والإدارية .

والواقع التاريخي ، وهذا الواقع يثبت قيام الدولة الإسلامية بأجلى بيان ، ذلك أن هناك ثلاث حقائق تاريخية تاريخية متدرجة هي :

(الحقيقة الأولى) أنه على اثر ظهور الدعوة الإسلامية تكون مجتمع جديد ، ترتبط أفرادها برهاة واحد هو نورها الدين ، ويمتدرون بشريعة واحدة تدير حياتهم وفقا لنظامها ، ويشعرون بالتضامن والتكامل ، ويمد فون إلى غاية مشتركة ، وهذه العناصر التي تكون منها المجتمع الجديد ، هي العناصر التي تتكون منها الأمة ، وبذلك تكون الأمة الإسلامية قد تكونت .

(الحقيقة الثانية) أن الرسول صلى الله عليه وسلم هاجر إلى المدينة ، والتف حولہ المسلمون ، يدينون له بالسمع والطاعة ، واتخذ الجميع المدينة موطنًا لهم ، وأن لا المسلمين لم يخضعوا لأحد إلا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولا لملكهم إلا حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم .

الحقيقة الثالثة :- أن هذه الجماعة بقيادة رسول الله صلى الله عليه وسلم قامت بجميع الوظائف السياسية التي تقوم بها الدول ، من الدفاع ، وإعلان الحرب ، وعقد الصلح والمعاهدات ، ونشر التعليم ، وبهاية الأموال وتوزيعها ، والقضاء ، وغيرها . وهذه الحقائق الثلاثة التي أجمع عليها المؤرخون إذا سلمت - ولا يجوز التسليم بها - إلا كان انكارها مكابرة وعنادا - لزم التسليم بقيام الدولة الإسلامية تاريخيا . أما الأدلة الشرعية فنسوق منها مايلي :-

- ١ - أمر الله تعالى رسوله بالحكم بين الناس في سائر المنازعات فقال : " فاحكم بينهم بما أنزل الله " وقال " وأن احكم بينهم بما أنزل الله " والحكم بين الناس وظيفة من وظائف الدولة لا من وظائف الأفراد .
- ٢ - أن الاسلام قرر عقوبات على بعض الجرائم ، فقرر قاع يد السارق في السرقة ، والجلد أو الرجم في الزنا ، والجلد في القذف وشرب الخمر ، والقصاص في القتل العمد ، وطالب بإقامة هذه العقوبات وتنفيذها ، وذلك من أخى ما تقوم به الدول والحكومات
- ٣ - أوجب الاسلام تحقيق المساواة والمعادلة بين الناس ، وتحقيق ذلك بينهم من اختصاص الحكومات ، وليس من اختصاص الأفراد .
- ٤ - حرم الاسلام أكل أموال الناس بالباطل ، وعن طريق الربا والرشوة ، والاحتكار ، واستغلال النفوذ ، وغيرها ، وطالب بمنع ذلك ورد الأموال إلى أربابها ، وهذا يستلزم استخدام القوة في المنع والرد ، واستخدام القوة سمة من سمات الحكومات والدول .
- ٥ - فرغ الاسلام في أموال الأغنياء حقوقا للفقراء والمصالح العامة ، تؤخذ منهم بالقوة عند الامتناع من أدائها اختيارا ، وهذا لا يتحقق إلا من الحكومات والدول .
- ٦ - أوجب الاسلام أن يكون الحكم شورى ، وإقامة حكم الشورى يقتضى قيام حكم اسلامي ودولة اسلامية .
- ٧ - جاء الاسلام بأحكام تنظم علاقة الحاكم بالمحكوم ، وعلاقة المحكومين بالحاكم ، - وعلاقة الأفراد ببعضهم في سائر المجالات : المالية ، والجناحية ، والشخصية ، وغيرها ، وأوجب تنفيذها وإقامتها ، ولا يمكن من التنفيذ إلا الحكومات والدول . هذه الأدلة السابقة ، وما سيأتى من الأدلة على وجوب نصب امام للمسلمين ، تدل على وجوب قيام الدولة الإسلامية ، وأنها قامت بالفعل في المجتمع الاسلامي مادام التسليم بقيام المجتمع الاسلامي أمرا لا مفر منه .

بقي الرد على ما استند اليه صاحب هذه الشبهة الباطلة ، ونوجز الرد فيما يلي :-
 ١ - أما الادعاء بأن دولة الرسول صلى الله عليه وسلم قد خلت عن كثير من أركان الدولة فهو ادعاء باطل ، لأنه ان أراد بأركان الدولة : الأركان التي تعارفت عليها الدول ، واستقر عليها العرف الدولي ، وفقها القانون الدولي والدستوري ، وهي الشعب ، والاقليم ، والاستقلال ، والسلطة ، فهذه قد تحققت كلها بهجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ، وقد اثبتنا ذلك فيما تقدم بالبراهين القائمة على النظام الدستوري ، والحقائق التاريخية ، والأدلة الشرعية ، وان أراد بأركان الدولة : أجهزة الدولة التي تدير مرافقها ، فقد كانت أيضا متحققة وموجودة بالقدر اللازم لإدارة مرافق الدولة في ذلك الوقت ، ومعظم الأجهزة الإدارية في الدول الحديثة كان له آمل في العهد النبوي ، يتناسب مع هذه الدولة الحديثة النشأة ، ثم أخذت هذه الأصول تنمو وتتطور مع مرور الأيام ، ولا خير في هذا ، فسنة الله في خلقه ، أن يكون الشيء صغيرا عند ولادته ونشأته ، ثم يكبر وينمو مسرع مرور الزمن وتوالي السنين ، وقد بينت كتب السنة والسيرة هذه الأجهزة الإدارية (المحلات والولايات) وقام بجمعها بعض العلماء في كتب خاصة منها : كتاب الدلائل السعوية ، وكتاب التراتيب الإدارية ، وهو مطبوع متداول (٥٨) .

٢ - وأما الادعاء بخلو الدولة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم عن دعائم الحكم ، فكذب - محض ، وافتراء خالص ، ذلك أن الاسلام قد جاء بهذه الدعائم على وجه لا مثيل له في أي نظام من نظام الحكم ، فقرر وجوب الشورى ، وإقامة العدل في الحكم وعلاقة الانسان بغيره من الناس في سائر المجالات ، وتحقيق المساواة بين الناس ، بحيث لا يكون لفرد مهما كانت منزلته فضل على آخر إلا بالتقوى ، وكفالة الحريات للأفراد في كل مجال ، وإخلاء المجتمع عن الفساد - بإقامة العقوبات الرادعة ، مقدرة أو غير مقدرة - على الجرائم المختلفة كما جاء الاسم - بوحدة المجتمع بالتآخي ، والتضامن ، والتعاون ، والتكافل ، كما قرر الميثاق الكريم لكل فرد بإيجاد العمل لكل عاطل ، واجراء النفقة من بيت المال لكل عاجز ، إلى آخر ما سنده كبره عند الكلام على نظم الحكم في الاسلام .

٣ - وأما القول بأنه لم يدرك الرسول صلى الله عليه وسلم نظام في تعيين الولاة ، فكذب محض وافتراء شنيع ، فقد أدرع الرسول عليه الصلاة والسلام نظام صالح في تعيين الولاة ، يعتبر نظاما مثاليا في هذا الباب ، ان لم تأت النظم المختلفة قد بما وجدنا بأفضل منه بل بما يتقاربه ويدانيه ، فمن النظم التي أرسى الرسول صلى الله عليه وسلم قواعد لها في هذا الباب ما يلي :-

- ١ - عدم تعيين الضعفاء في الولايات العامة والخاصة ، مهما كانت مكانتهم الدينية أو الأخلاقية أو الاجتماعية ، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لأبي ذر :
 " يا أبا ذر : انك ضعيف واني أحب لك ما أحب لنفسي ، لا تأمرن على اثنين

— 4 —

4-

— 3 —

4-

(٦٢) سنن أبي داود ج ٣ ص ٣٠٢: جامع التجارفة.

فقال له : بم تقضى ؟ قال : بكتاب الله ، قال : فان لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله ، قال : فان لم تجد ؟ قال : اجتهد رأيي ولا آلو ، فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم على صدره ، وقال : الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى الله ورسوله (٦٤) .

واما الادعاء بأنه لم يتحدث الى رعيته في نظام الملك ، فزور وبهتان ، فقد تحدث الى أمته في هذه النظم وبينها لهم بياناً شاملاً ، جاء به مضى مفصلاً تفصيلاً دقيقاً ، وبعضه كلياً عاماً ليتناسب تفصيله مع حاجات الأمة التي تتغير بتغير الظروف والأزمان والأحوال والحاجات ، ويكفيها في الدلالة على هذا التحدث أمران : الأول ، الحرب والجهاد ، فقد تحدث الرسول صلى الله عليه وسلم الى أمته في جميع نواحي الحرب صغيرها وكبيرها دقيقها وجليلها ، فبلغها ما جاء في كتاب الله خاصاً بذلك ، وبينه بأقواله وأفعاله في حروبه وجهاده ، وقد تكفلت كتب السيرة والسنة ببيان كل ذلك (٦٥) ، والثاني ، كتب الرسول صلى الله عليه وسلم الى ولايته ، فقد تحدث اليهم فيها في كل ما يتعلق بالادارة والسياسة ، تأخذ لذلك مثلاً كتابه الى عمرو بن حزم ، عامله على نجران ، فقد تحدث اليه فيه بالوفاء بالعقود ، وعقود الذمة وجباية الزكاة والعشر والجزية ، واقامة العبادات ، واقامة العدل ، وغير ذلك من الشئون العامة ، وأما الشورى فقد تحدث بها الرسول صلى الله عليه وسلم الى أمته ، فبلغهم قرآن ربه الذي يأمره بها في قوله : " وشاروهم في الأمر " (٦٦) ، والذي يمدحهم بسبب أخذهم بها في قوله : " وأمرهم شورى بينهم " (٦٨) ، وشاروا الصحابة في كثير من الأمور ، حتى قال أبو هريرة : ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم (٦٩) ، أما التفصيلات الجزئية الدقيقة لنظام الشورى فقد تركها الرسول صلى الله عليه وسلم — لأولى الأمر في الأمة يشعرونها حسب ما تقتضيه المصلحة ، وهذا من السياسات الشرعية — الرشيدة ، لأن المصالح تختلف باختلاف العصور والأحوال والظروف ، فرب نظام معين يحقق مصلحة في عصر ، ولا يحققها في عصر آخر .

أما نفى قيام الدولة الإسلامية وعدم وجود ميزانية تقيد إيراداتها ومصروفاتها ، وتوازن بين الوارد والمصرف ، وعدم وجود دواوين إدارية تضبط مختلف شئونها الداخلية والخارجية فالرد عليه : أن الميزانية عبارة عن موارد ومصارف ، وموازنة بينهما ، والميزانية بهذا المعنى كانت موجودة في العهد النبوي ، إلا أن الدولة باعتبار أنها وليدة ناشئة كان إيراداتها قليلاً ومصروفاتها قليلة ، ورجالها قليلين والذي يجبي من إيراداتها يصرف على عمالها وأعمالها يومياً ، بحيث لا يبيت منه درهم لليوم التالي ، فهل تحتاج الدولة في هذا الظرف إلى ميزانية ذات أبواب وفصول لا إيراداتها ومصروفاتها ، على نحو ما نشاهده اليوم في ميزانيات الدول الحديثة المعاصرة ، أم يكون ذلك على قدر الحاجة ؟ ، وكذلك الدواوين نبئت بذرتها

(٦٤) سنن أبي داود ج ٣ ص ٣٠٢ طبع التجارية . (٦٥) لخص الشيخ محمد بخيت ما جاء عن

رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأن الحرب والجهاد في كتابه (حقيقة الاسلام وأصول

الحكم) في إحدى وعشرين صفحة من ٢٤٥ الى ٢٦٦ (٦٦) المصدر السابق ص ٢٤٣ - ٢٤٤

(٦٧) آل عمران - ١٥٩ (٦٨) الشورى - ٣٨ (٦٩) حقيقة الاسلام وأصول الحكم ٢٦٦ - ٢٦٧

في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يأمر بكتابة أسماء من كان مسلم وبهاجته ، والعطاء الذي كان يستحقه ، كما أمر بكتابة عدد جنده وعطاء كل واحد ثم نمت هذه الميزانية ، ودونت الدواوين بمرور الزمن واتساع الدولة ، وهكذا شأن كل شيء يولد صغيراً ثم يكبر مع مرور الزمن ، وحسبك أن تعلم أنك لم يكن لأرقى الدول الأوروبية حتى آخر القرن السابع عشر ميزانية محددة ، بينما حددت الميزانية في الدولة الإسلامية وضوابط منذ عهد عمر بن الخطاب عندما دون ديوان بيت المال ، وحسبنا أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم قد وضع الأسس والقواعد لجميع مظاهر الدولة الحديثة ثم قام البناء وتناول في عهد صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وما تقدم يتبين بها من الشبه التي استند إليها من شكك في قيام الدولة الإسلامية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأن قيام هذه الدولة كان حقيقة واقعة ، امتدت وانتشرت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم حتى شملت بلاد فارس والروم ، وتحققت بذلك بشارة الرسول صلى الله عليه وسلم للمسلمين يوم حفر الخندق ، بأن الله سبحانه سيملكهم ملك - كثرى وقبصر .

بطلان القول بأن الاسلام دعوة دينية فقط .

بقي الرد على هذه الدعوى الباطلة فنقول : ان الادعاء بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن أكثر من صاحب دعوة دينية ، وأن ولايته على من اتبعوه ولاية روحية ، تقوم على العقيدة وأنواع العبادات فقط ، ادعاء خاطير جداً ، يمهّد للفكرة التي يحاول أعداء - الاسلام نشرها بين المسلمين بكل وسيلة ، وهي التفرقة بين الدين والدولة ، وحصر الاسلام في العقيدة والعبادات ، وإبعاد عن جميع شؤون الحياة ، ووضع هذه الشؤون بين أيدي الحكام يضمنون لها النظام ما يتفق مع أهوائهم وأغراضهم .

ان القول بأن الاسلام دعوة دينية فقط ، لا علاقة لها بشؤون الدنيا والحياة ، مغالطة - مفرقة ، أو جهالة قاتلة ، فهذا كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، - يشتملان على التشريعات الكثيرة الخاصة بجميع شؤون المعاملات المالية ، من بيع وإجارة - ورهن ومزارعة وغيرها ، والأحكام الخاصة بسائر الحقوق على الجنايات المختلفة ، - قتل وسرقة وزنا وقذف وسكر وغيرها ، والتنازعات الخاصة بشؤون الأسرة في كل نواحيها ، من زواج وطلاق ونسب وحضانة ونفقة وإرث وغيرها ، والقواعد الخاصة بالفصل بين الناس - في سائر الخصومات والمنازعات ، والأحكام الخاصة بملازمة الأمة بغيرها من الأمم في حالات السلم والحرب ، وغير ذلك من أحكام تنظم علاقة الفرد بغيره في سائر المجالات المختلفة للحياة ، ألمست كل هذه الأحكام تتعلق بتنظيم الأمور الدنيوية للبشر ؟ وهل دعا - الاسلام إلى الرهبنة وقطع الصلة بالحياة الدنيا ؟ وهل قال الاسلام أو أحد من علمائه ان

الدنيا مذمومة لذاتها ؟ ان الاسلام نعى على الرهينة وقاومها وأمر الانسان الا ينسى نصيبه من الدنيا ، وقال علماء ان الدنيا وسيلة الى الآخرة ، ومزرعة للعمل الصالح ، الذى يؤتى ثماره الطيبة للحياة الآخرة . .

ان الاسلام كما جاء بالمعقيدة ، وهى الايمان بالله تعالى ، وملائكته ، وكتبه ، ورسوله ، واليوم الآخر ، وجاء بأنواع العبادة من صلاة وزكاة وصوم وحج وفعل الخير ، وجاء أيضا بنظام يسيطر على الانسان سيطرة تامة فى كل حركاته وسكناته ، يسيطر عليه فى تفكيره ونيتة وفسى قوله وعمله ، يسيطر عليه فى سره وجهره ، وفى خلوته وجلوته ، يسيطر عليه فى قيامه وقعوده ، وفى نومه ويقظاته ، يسيطر عليه فى طعامه وشرابه وفى ملبسه وحليته ، يسيطر عليه فى بيعه وشرايه وفى جميع تصرفاته ومعاملاته ، يسيطر عليه فى جده ولهوه وفى فرجه وحزنه وفى رضاه وفى غضبه ، يسيطر عليه فى سرائه وضرائه وفى مرضه وصحته وفى ضعفه وقوته ، يسيطر عليه غنيا وفقيرا صغيرا وكبيرا عظيما وحقيقيا ، يسيطر عليه فى بيته وأهله وفى صداقته وعدواته وفى سلمه وحربه ، يسيطر عليه فردا وجماعة وحاكما ومحكوما ومالكا وصعلوكا ، وليس ثمة تصرف يتصوره — العقل ، أو حال يكون عليها الانهيار ، والاسياف فيها الاسلام على المسلم ووجهه الوجهة التى رسمها (٧١) لتحقيق له السعادة الكاملة فى الدنيا والآخرة .

فاذا ثبت ذلك كله — وهو ثابت يقينا وقاطعا — وجب التسليم والقطع بأن الاسلام دين ودولة ، عقيدة وشريعة ، روح ومادة ، أخرى ودنيا .

ولكن ليس معنى ذلك أن الاسلام يفرق بين الدين والدولة ، لأن الاسلام قد مزج كلا منهما بالآخر ، حتى لا يمكن التفريق بينهما ، وحتى أصبحت الدولة فى الاسلام هى الدين ، وأصبح الدين فى الاسلام هو الدولة ، ذلك أن الاسلام يهتم أحكام الأمور الدينية كلها على أساس من الدين ويتخذ من الدين سنداً لهلك دولة ، ووسيلة لضبط شئون الحكم وتوجيه الحكام والمحكومين ، فالزواج مثلاً وهو أمر ديني ، قد بنى فى جميع أحواله على أمور دينية أخرى ، إذ قد يكون فرضا ، وقد يكون واجبا ، وقد يكون مباحا ، وقد يكون مكروها ، وقد يكون حراما ، ومثل ذلك البيع ، والقضاء ، والجهاد ، وسائر التشريعات الدينية ، والدولة الثالثة فى الاسلام هى الدولة التى تقيم أمور الدنيا بأمر الدين ، فتأخذ رعاياها بما أمر الله وتمنعهم عما نهى الله يقول الله تعالى : " الذى يران مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور (٧٢) " .

عصى تخلف الشريعة .

وهذه دعوى أخرى باطلة لها علاقة بالدعوى السابقة ، وهى أن بعض من يعترف بأشت مال الاسلام على التشريعات والتنظيمات الدينية ، يرمى هذه التشريعات والتنظيمات بالتخلف .

والتأخر وعدم القدرة على تسايرة الحياة والالحاق بالقوانين الوضعية المتقدمة وأن هذه التشريعات انصلحت في الماضي فلا تصلح في الحاضر ، ويدعونه الى نظام دينية تقوم على أساس من القوانين الوضعية .

وهو لا^١ اما مخالفون مذهبهم ، واما جهلة أغبياء^٢ ، طمس الله على بصيرتهم فلم يستأيموا رؤية النور والضوء .

ان في الدعوة الى الاسلام عقيدة ونهضة نظاما ، ايمانا^٣ ببعض الكتاب وكفر^٤ ببعضه الآخر وجزا^٥ الداعي الى ذلك والمعامل به الخزي في الدنيا والعذاب في الآخرة قال تعالى :
" أتتو سنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزا^٦ من يفعل ذلك منكم الا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون الى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون (٧٣) . "

ثم ما بال الاسلام قد صليح عقيدة ، ولم يصلح شريعة ونظاما ؟ اليس كل منهما من عند الله ؟
" قل كل من عند الله فما لا^٧ القوم لا يكادون يفقهون حديثا (٧٤) " وما دام الكل من عند الله فلن يوجد فيه اختلاف أو نقص أو قصور ، وانما إحكام نظام واتمام يقول الله تعالى : " ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا (٧٥) " كثيرا " ويقول تعالى : " كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير (٧٦) " .

ان الله تعالى قد اختار الاسلام ديننا ، ورضيه للناس عقيدة ونظاما ، فلا يجوز لمسلم أن يختار بعضا ويترك بعضا ، فان الله تعالى يقول : " وما كان لمؤمن من ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم (٧٧) " .

ان الله قد أكمل الدين الاسلامي ، وأتم نعمته على الخلق باتمامه ، فلا يجوز لأحد أن يصفه بخير الكمال ، من نقص أو تخلف أو تأخر ، كما لا يجوز لأحد أن يزيد فيه أو ينقص ، أو يرضى لنفسه بخير ما رضى الله ورسوله ، يقول الله تعالى : " اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا (٧٨) " .

اننا نقول لهؤلاء : ان الأمر في الرمي بالتخلف والتأخر والقوانين الوضعية التي فتنوا بها ، فان أحدث النظريات عندهم كمنظارية التعسف في استعمال الحق ، ونظرية الطوائف الطارئة ، وغيرها مما يفخرون بالوصول اليه قد سبقتهم الشريعة الاسلامية الى تقريرها منذ عشرات القرون ، ولقد شهد بتفوق الشريعة الاسلامية وتقدم الفقه الاسلامي جميع المؤتمرات الدولية للقانون التي عقدت في لاهاي ، وغيرها من مدن العالم ، والكثرة الفالبة من أعضائها غير مسلمين (٧٩) ، والفضل ما شهد به الأعداء ، اننا نسوق لهم شهادات هؤلاء ~~وكثيرون~~ بحاجة الى شهادتهم لولا أنهم فتنوا بأقوالهم — لعلمهم برجسهم .

(٧٣) البقرة - ٨٥ (٧٤) النساء - ٧٨ (٧٥) النساء - ٨٢
(٧٦) هود - ١ (٧٧) الأحزاب - ٣٦
(٧٨) المائدة - ٣ (٧٩) أنظر مقدمة الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد

تمهيد

مكانة الإمامة في تاريخ الاسلام السياسي — أول من ألف فيها — مباحث الإمامة
فقهيّة وليست كلاميّة — ألقاب الإمامة .

مكانة الإمامة في تاريخ الاسلام السياسي .

الإمامة العظمى — وهى الرئاسة العليا فى الدولة الإسلامية — من أبرز المسائل
وأهمها فى تاريخ الاسلام السياسى ، لما ترتب عليها من آثار خطيرة : عقد يسبق
وعلمية وعلمية ، فقد اعتبرتها بعض الأوائف جزءاً من العقيدة الإسلامية ، لا يكون المرء
مؤمناً إلا إذا آمن بها ، وقامت بسببها الحروب بين بعض الأوائف الأمة ، وألفت فيها
الكتب ، وتبذلت بشأنها الرسائل ، وقام حولها الجدل والمناظرات ، وظفرت من
البحث بما لم يظفر به غيرها من المسائل السياسية ، حتى ^{احتل} البحث فيها مكان
الصدارة بين البحوث الإسلامية ، ولم يقتصر ذلك على الماضى البعيد ، بل قام فى
النصف الأول من هذا القرن من آثار الفهار حولها (٨٠) ، فأحدث بلهلة فكرية قضى
عليها فى مهدها ، ولكن لا زال أعداء الاسلام يستغلونها حتى اليوم .

التأليف فى الإمامة .

كانت الآراء ^{التي} تدور حول الإمامة العظمى معروفة ومعلنة منذ نشأتها ، تنادى بها
الفرق ، وتتقاتل من أجلها ، وكانت وسائل بيانها والتعبير عنها موزعة فيما بين الخطاب
والأشعار ، والمناظرات التى تدور حولها ، والرسائل المتبادلة بين الفرق المختلفة
والدروس التى تناقش فيها هذه الآراء ، استدلالاً وتقبيداً وترجيحاً ، أما الكتابة
العلمية والتأليف المنظم فقد جاء متأخراً ، إذ لم يظهر إلا فى العصر العباسى
الأول ، وعلى يد الشيعة .

وأول من ألف منهم فى الإمامة العظمى تأليفاً منهجياً منظماً ، يقوم على إثبات
الرأى بالحجة والبرهان — كما ذكره ابن النديم فى الفهرست — على بن اسماعيل
بن ميثم التمار ^(٨١) ، وكان على هذا من متكلمي الشيعة الإمامية .

(٨٠) هو الشيخ على عبد الرازق أحد القضاة الشرعيين فى مصر ، وقد ألف كتاباً سماه : الاسلام
وأصول الحكم ، ويدور حول انكار الإمامة أو الخلافة ، مدعياً أنها ليست من الدين ، وقد قيل فى
سبب تأليفه : انه كان يهدف من ورائه مناوئة الملك فؤاد ، ملك مصر فى ذلك الوقت ، وعند ما رشح
ليكون خليفة للمسلمين ، بعد ما أُلقيت الخلافة من تركيا ، وذلك لعداوة بين بيت آل عبد الرازق و
الملك فؤاد ، وقد حاكمته هيئة كبار العلماء فى مصر ، وقررت انحرافه وسحب شهادته المالكية
منه وقد طرد من القضاء بناءً على ذلك ، وقام بالرد عليه كثير من أكابر العلماء فى كتب مستقلة .

(٨١) الفهرست ص ٢٤٩ .

(٨٢) انظر ترجمة له فى شرح ابن أبى الحديد على نهج البلاغة ج ١ ص ٢١٠ ، وفلاسة الشيعة
لشذى عسللم نغمة ص ٤٣

وكذلك ألف في الإمامة : هشام ابن الحكم (٨٣) ، وهو من متكلمي الشيعة الإمامية المعاصرين لعلي النصار ، ويعتبر هـ شام أول من قرر عقائد الإمامية فسي صورة علمية متناهية ، مدعيا لها بالأدلة النقلية والعقلية .
وقد ذكر ابن النديم طائفة أخرى من متكلمي الشيعة ، ممن كتبوا وألفوا فيها ، ما بين معاصر لمن ذكرناهم ، ومتأخر عنهم (٨٤) .
وبظهور آراء الشيعة ونشرها انبرى للرد عليها وتفنيدها طائفتان هما : الخوارج والمعتزلة .
فمن الخوارج : اليمان بن رباب ، وهو من رؤسائهم ، وقد ألف كتابا : " اثبات امامة أبي بكر ، ومنهم : عبد الله بن يزيد ، وينتسب الى فرقة الاباضية ، وقد ألف كتاب : " الرد على الرافضة " .

ومن المعتزلة كثير ، منهم : عمرو بن عبيد ، وأبو الهذيل ، وأبو بكر الأعمش ، وهشام الفوطي ، وكان المعتزلة أقسى وأشد على الشيعة من غيرهم ، إذ كانوا مسلحين بالمنطق وبما أتقنوه من آراء الفلاسفة القدماء ، ومصطلحاتهم ، لذا كان جل اعتمادهم في الرد على الشيعة يقوم على العقل والقياس ، ولم يصل اليها شيء من كتبهم وصل ما أمكن الوصول اليه من آرائهم هو ما عثر عليه في ثنايا كتب غيرهم من رجال الشيعة أو أهل السنة (٨٦) .

ثم جاء بعد ذلك أهل السنة من محدثين وفقهاء ، شاركوا في الرد على الشيعة ونقروا مبادئهم وآرائهم في الإمامة بل انهم هم الذين حملوا الراية بعد المعتزلة في هذا الميدان ، وأول من تكلم فيها بايجاز - فيما وصل اليها - الامام الشافعي حيث ذكر شيئا من صفة الأئمة في باب يحمل هذا الاسم عند كلامه على صلاة الجماعة في كتاب الأم (٨٧) .

ومما تقدم نرى أن أبحاث أهل السنة ومؤلفاتهم الخاصة بموضوع الإمامة العنصرية جاءت متأخرة عن أبحاث غيرهم من الفرق الأخرى .

والسبب في أن الشيعة سبقوا غيرهم من الفرق الأخرى في مجال التأليف والكتابة في موضوع الإمامة : هو أنهم يعتبرون الإمامة جزءا من الايمان ، لا يكون المرء مؤمنا الا باعتقادها ، ومفهوم الإمامة عندهم : اعتقاد أن امام الأئمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم منصور عليه ، وأن النص قد ورد بتعيينه على رضى الله عنه ، وأن عليا نورا على من يخلفه في الإمامة ، وكل سابق ينص على اللاحق الى الثاني عشر فمن اعتقد ذلك كان مؤمنا والا كان ضالا ، قال في الكافي - وهو من أوثر الكتب الممتدة عند الشيعة مانعه - عن أبي حمزة قال : قال لي أبو جعفر الباقر - : انما يعبد الله من يعرف الله ، فاما من لا يعرف الله فانما يعبد ضالا لا ، قلت : جعلت فداك

(٨٣) انار ترجمة له في مروج الذهب للمسعودي ج ١ ، ص ٢٢٠ ، وفلاسفة الشيعة ص ٥٦٢ .

(٨٤) الشهرست ص ٢٤٩ وما بعد ١٥٨ (٨٥) انار ترجمة له واليمان بن رباب في مروج الذهب ج ٢

ص ١٢٤ و ١٢٥ (٨٦) الثاربات السياسية الاسلامية ص ٨٤ و ٨٥ (٨٧) الأم ج ١ ص ١٤٣

فما معرفة الله ؟ قال : تصديق الله عز وجل ، وتصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وموالة على والائتمام به وبأئمة الهدى عليهم السلام ، والبراءة الى الله عز وجل من عدوهم هكذا يعرف الله عز وجل ، وفى الكافي أيضا مانعه وعن أبي أذنيه قال : حدثنا غير واحد من أحد هما - الباقر والصادق عليهما السلام - أنه قال : لا يكون العبد مؤمنا حتى يعرف الله ورسوله ، والأئمة عليهم السلام كلهم ، وأمام زمانه ، ويرد اليه ويسلم له (٨٨) .

ويشرح أحد علماء الشيعة المحدثين ، وهو الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء ، معتنى كون الامامة جزءا من عقيدة الايمان ، فيقول : " يعنى أن يعتقد أن الامامة منصب الهى كالنبوة فكما أن الله سبحانه يختار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة ويؤيده بالمعجزة التى هى كنز من الله عليه ، فذلك يختار للامامة من يشاء ويأمر نبيه بالنس عليه ، وأن ينصبه اماما للناس من بعده للقيام بالوظائف التى كان على النبي أن يقوم بها ، سوى أن الامام لا يتجوز اليه ^{يومها} ~~يوميها~~ وانما يتلقى الأحكام منه مع تسديد الهى ، فالنبي مبلغ عن الله والامام مبلغ عن النبي ، والامامة متسلسلة فى اثنى عشر ، كل سابغ ينحصر على اللاحق (٨٩) . وكل هذه مزاعم باطلة ، لا

أساس لها فى الاسلام ، وسيأتى الرد عليها وبيان ما فيها من زيف وتخريفان شاء الله تعالى . على هذه العقيدة نشأت الشيعة ، وعلى أساسها قامت طائفتهم ، وخالفهم سائر فرق الأئمة فكان لابد لهم من بيانها ، والدفاع عنها ومحاولة نشرها ، ومن هنا كان لهم السبق على غيرهم فى الكتابة عنها والتأليف فيها ، واستحداث المصطلحات الفنية لها ، بل هم الذين سموها بهذا الاسم وفى ضوء هذا يقول أحد الباحثين : " وهذا - بقصد قيام الشيعة على شرة الامامة والدفاع عنها - يشرح لماذا ظل علم الامامة ، أو علم النظريات السياسية الاسلامية محصورا هكذا فى نطاق محدود لا يعمده - بقصد نطاق الامامة - ولماذا لم يتسع نطاق البحث حتى يشمل مباحث هامة ، كان ينبغي لفكرى الاسلام أن يبحثوها " (٩٠) .

ولكننا نرى أن النطاق قد اتسع فيما بعد ، فشملى كثيرا من هذه المباحث ، كمباحث الوزارة ، وشؤون الادارة والقضاء وغيرها ما تعرضت له كتب الأحكام السلطانية ، وذلك بعد أن استقرت أبحاث الامامة ، وكثر الكلام حولها والتأليف فيها .

مباحث الامامة فقهية لا كلامية :

جرت عادة الكاتبين فى الامامة على ادراج مباحثها ضمن مباحث علم الكلام سواء كانوا سنيين أو شيعة ، لكن الواقع أن المباحث المتعلقة بالامامة تعتبر من مباحث علم الفقه ، وليست من مباحث مباحث علم الكلام والعقائد ، أى أنها من فروع الشريعة ، وليست من أصولها ، والدليل على ذلك أمران :-

(٨٨) رئاسة الدولة فى الفقه الاسلامى ص ٢١ (٨٩) الشيعة وأصولها ص ١٢٨ .

(٩٠) النظريات السياسية الاسلامية ص ٨٢ .

١ — أن المقياس الذي تعرف به المسائل المندرجة تحت علم الفقه ، وهو كون موضوعاتها من أفعال المكلفين ، ومحمولاتها أحكاماً شرعية ، ينطبق على مسائل الإمامة ، فقولهم نصب الإمام واجب ، واختيار الإمام يجب أن يكون بواسطة أهل الحل والعقد ، واختيار الإمام يجب أن يراعى فيه اتصافه بشروط معينة ، واسناد الإمامة يجب أن يكون للشخص الذي عينه الشارع ونسب عليه ، إلى غير ذلك من مسائلها ، مسائل موضوعاتها أفعال المكلفين ، ومحمولاتها أحكاماً شرعية وإذا انطبق المقياس المذكور على هذه المسائل ، فأنها تكون من الفقه لا من غيره .

٢ — إن غير الشيعة قد صرحوا بأن نصب الإمام فرض كفاية ، إذ أقام به البعض سقطاً عن الله الباقيين ، وأصول الدين التي يجب اعتقادها ليست من هذا القبيل ، بل هي فروض عينية وعلى ذلك فلا تعتبر الإمامة من مباحث أصول الدين والعقائد التي ^{تختص} ~~يتعلق~~ الكلام ببحثها ، وألحق علم بها هو علم الفقه .

وإذا كان الأمر كذلك فالعذر عن بحثها في علم الكلام يتلخص في أمرين :
(١) أن الشيعة — وهم ^{أول} من تكلم وألف في الإمامة — جعلوا الإمامة جزءاً من ^{أصول} ~~أصول~~ الدين ، فأدرجوا المباحث المتصلة بها ضمن مباحث علم الكلام المختصين ببحث المسائل العقدية ، ولما انبرى العلماء للرد عليهم كانوا من المناسب أن يردوا عليهم في مكان أبحاثهم ، وهو علم الكلام ، حتى يتمكن المطلعون على ضلالتهم من معرفة الرد عليها وتفنيدها .

(٢) أنه لما تحلق بالإمامة كثير من الانحرافات والخرافات ، كالقول بحممة الإمام والاعتناء في الصحابة ، وعلى رأسهم الخلفاء الثلاثة وربما أفضى ذلك إلى فساد العقيدة وزعزعة الإيمان ، لذلك رأى أدرج مباحثها في علم العقائد والكلام ، وفي ذلك يقول سعد الدين التفتازاني : لا نزاع أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق ، لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات ، وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية أو دنيوية ، لا ينتظم الأمر إلا بحصولها ، فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير أن يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاً في أن ذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية . . . ولكن لما شاعت بين الناس في باب الإمامة اعتقادات فاسدة ، واختلافات بل اختلافات باردة ، سيما من فرق الرافض والخوارج ، ومالت كل فئة إلى تعصبيات تكاد تفضي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام ، ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بأنه ليس للبحث عن أحوالهم واستحقاقهم وأفضليتهم كثير يتعلق بأفعال المكلفين ألحق المتكلمون هذا الباب بأبواب الكلام (١)

ويقول السيد الشريعة الجرجاني : " أنه قد جرت عادة المتكلمين بذكر مباحث الإمامة في أواخر كتبهم ، دفعاً لخرافات أهل الهدع والأهواء ، وضوئاً للأئمة

المهديين عن مطاعنهم ، كيلا يفضى بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم (٩٢) " على أنه لا يفوتنا أن ننبه الى أن مسألة اعتبار الامامة جزءاً من الايمان ، تعتبر من صميم ما حث على العلم الكلام وذلك لوضوح تعلّقها بالاعتقاد الذي اختبر علم الكلام بالأبحاث التي تدور حولها .

١٠ القباب الامامية

نلقب الرئاسة العليا في الدولة الاسلامية بثلاثة ألقاب هي : الخلافة ، والقائم بها يسمى خليفة ، وامارة المؤمنين ، والقائم بها يسمى أمير المؤمنين ، والامامة والقائم بها يسمى الامام ، وهي كلها ألقاب مترادفة بمعنى واحد ، وهو الرئاسة العظمى في النظام الاسلامي أو الدولة الاسمية .

ولكن الواقع النظري بالنسبة لشهرة هذه الألقاب يختلف عن الواقع العملي ، ذلك أن المباحث النثرية الخاصة بالرئاسة العليا اشتهرت باسم الامامة ، مع أن كلمتي الخلافة وامارة المؤمنين أكثر ذيوفا وانتشارا بين الناس حتى عدت في الدرف القابسا رسمية .

والسبب في شهرة الأبحاث النثرية باسم الامامة دون غيرها أمران :

١ — أن فرقة الشيعة قامت على أساس التشيع لعلي رضي الله عنه ، وقد سموه اماما وسموا رئاسته للأمة باسم الامامة ، كما سمو المباحث المتصلة بهذه الرئاسة باسم الامامة وكانوا أول من ألف فيها ، ووضعوا لها المصطلحات الخاصة بها ، ودعوا اليها تحت هذا الشعار ، فلما انبرى خصومهم للرد عليهم ، استعملوا نفس اللفظ ، ولم يروا داعيا لتغييره ، ولا لغة ولا شرعا ، فثبت بذلك الاعتراف من الجميع بهذا الشعار ، واتخذوه عنوانا للمباحث النثرية الخاصة بالرئاسة العليا للدولة .

٢ — أن لقب الخلافة التصق بالمنصب الرسمي — وهو الرئاسة العليا للدولة — حتى صار علما عليه ، ولما انحرفت الخلافة عن مبادئ الاسلام قليلا في بعض العصور ، وكثيرا في بعض آخر ، وكانت مرادفة للجور والطغيان في بعض ثالث ، كان من المناسب أن يشار الى الرئاسة الاسلامية الصحيحة بلفظ الامامة في جميع الأبحاث الخاصة بها ، خوفا من اختلاط المنصرف به غيره في الأذهان (٩٣) .

على أنه من الواضح أن شهرة بعض الألقاب في ناحية دون أخرى لم تغير شيئا من تساوي هذه الألقاب الثلاثة في المعنى الذي تدل عليه ، وهو الرئاسة العليا في النظام الاسلامي . لكن التفتازاني يقول : ان الشيعة كانوا يذهبون الى أن الامامة أخس من الخلافة ، وأن الامام عندهم هو صاحب الحق الشرعي في السلطة والرئاسة ، أما الخليفة فهو صاحب السلطة الفعلية سواء كان صاحب حق فيها أولا ، ولذلك كان الشيعة

(٩٢) شرح المواقف للسيد الشريف ج ١ ص ٢٢١ و ٢٢٢ ، ج ٨ ص ٣٤٤ .

(٩٣) النثرات السياسية الاسلامية ص ١٠٤ .

يسمون أولياء الأمور الذين يعترفون بهم خلفاء ، ولا يسد ونهم أئمة ، وكانوا يسدون رؤسائهم وقادتهم : أئمة ، مادام أمرهم غير ظاهر ، فإذا وصلوا إلى السلطة الفعلية ^{أثافوا} لقب الخليفة إلى لقب الإمامة ، كما حدث لعبد الله المهدي ، أول خلفاء الدولة الفاطمية ، حين قام بالأمر خلفا عن سببه من أئمة الشيعة الاسماعيلية ، فقد كان يدعى أولا بالإمام ، فلما استولى على السلطة أضيف إليه لقب ^{فخيفه} فيصار يدعى إماما وخليفة (٩٤) .
لكن هذا رأى بعض الشيعة ، ثم هو ^{كفرته} لا يبرر لها من اللغة أو الشرع .

١ - الخلافة

معنى الخلافة لغة واصطلاحا .

الخلافة مصدر خلف ، يقال خلف فلان فلانا إذا كان خليفته بأن استخلفه وجعله خليفة له .
ويقال خلف فلان فلانا إذا جاء بعده (٩٥) ، أى من غير استخلاف .
فالعمل يدل على نيابة أو قيام انسان مقام آخر فى عمله ، سواء كان الأول هو الذى استخلفه أو جاء الثانى بعده بدون استخلاف من الأول ، وسواء كان قيام الثانى بالعمل مع وجود الأول أو بعده ، ونهاية الانسان عن غيره قد تكون بسبب ^{الغيبه} المعجز أو ^{المجنونه} الموت ، أو الوكالة ، أو غير ذلك .

وفى الاصطلاح يراد بها الرئاسة العظمى فى الدولة الاسلاميه وسيأتى تعريفها عند الكلام على الإمامة .

معنى الخليفة لغة واصطلاحا .

والخليفة فى اللغة - هنا - على ما تقدم هو من يستخلفه غيره أو من يجىء بعده غيره ، وجمع خليفة خلائف ، وخلفاء على اسقاط الهمزة ، من حيث ان لفظ خليفة لا يقع الا على مذكره وقد اختلف فى اشتقاق لفظ خليفة فقيل انه فمیل بمعنى مفوض ، كـ: ربح بمعنى مجروح ، ومجنأه على هذا : أنه يخلفه غيره من بعده ، وعليه يحمل قوله تعالى : " انى جعل فى الأرض خليفة " وهو آدم أى يخلفه أولاده من بعده ، وذلك على الرأى القائل بأنه أول من عمر الأرض ، وقيل انه فمیل بمعنى فاعل ، كـ: سمع بمعنى سماع والى ذلك يشير الماورى (٩٧) ، وهذا هو الراجح لأن الصحابة رضى الله عنهم أقبلوا على أبى بكر الصديق عقب توليه أمر المسلمين لقب خليفة رسول الله وواضح أنهم لا هذا وافى هذا الاطلاق أنه خلف الرسول صلى الله عليه وسلم لا أنه سيخلفه من بعده .

والخليفة فى الاصطلاح هو من يلى أمر الأمة ويشغل منصب الرئاسة العظمى فيها ، وهو المراد من تعريفهم له بأنه السلطان الأعظم .

(٩٤) شرح العقائد النسفية ص ١٤٣ : (٩٥) مختار الصحاح ص ١٨٦ :

(٩٦) البقرة - ٣٠ (٩٧) الأحكام السلطانية ص ١٥ .

اختلف العلماء في حكم اطلاق لفظ الخليفة على من يلى رئاسة الدولة الاسلامية فذهب بعضهم
الفقهاء الى كراهة اطلاق لفظ الخليفة على من جاء بعد الحسن بن علي بن أبي طالب واحتجوا
بما رواه الترمذى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد
ذلك " (٩٨) وما رواه أبو داود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " خلافة النبوة ثلاثون سنة
ثم يؤتى الله الملك أو ملكه من يشاء " ، وذهب فريق آخر الى جواز اطلاق لقب الخليفة على من
تولى رئاسة الدولة في أى عصر بشرط أن يكون ملتزما بجميع أحكام الشريعة في سياسته ، لأن الخليفة
من يخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم في القيام على تنفيذ أحكام الله في عباده دون انحراف
عنها .

لكن قد جرى المرف منذ صدور الاسلام على اطلاق لقب الخليفة على كل من تولى رئاسة الدولة
الاسلامية وقام بتدبير جميع أئمتها العامة (١٠) ، ولو كان منحرفا في سيرته عن بعض أحكام
الشريعة وفي ذلك يقول الامام الهنوي : لا بأس أن يسمى القائم بأمر المسلمين بأمر المؤمنين
والخليفة ، وإن كان مخالفا لسيرة أئمة العدل ، وذلك لقيامه بأمر المؤمنين وسمع المؤمنين له
ولأنه خلف الذي مضى قبله وقام مقامه ، ويمكن أن يجاب عن الاستدلال بالحدِيثين المتقدمين بأن
المراد : الخلافة الكاملة لا مطلق الخلافة (١٠١) .

أما اطلاق لقب : خليفة الله ، على من يلى رئاسة الدولة ، فقد اختلف في جوازه على أربعة
أقوال :-

١ - بأنه يجوز اطلاق لفظ خليفة الله على الرئيس الأعلى للدولة ، لقوله تعالى : " وهو
الذي جعل لكم خلافت الأئمة (١٠٢) أى خلفاء الله في الأرض تستصرونها وتتصرفون
فيها وقوله تعالى : " انى جعل فى الأرض خليفة " فان الآية واضحة الدلالة على
أن آدم خليفة الله في أرضه .

٢ - أنه لا يجوز اطلاق هذا اللقب الا على آدم وداود عليهما الصلاة والسلام ، والآية
المتقدمة في شأن آدم ، ولقوله تعالى : " ففى شأن داود (يا داود انا جعلناك خليفة
فى الأرض) ونسب هذا القول الى الامام الهنوي (١٠٣) .

٣ - أنه يجوز اطلاق هذا اللقب على كل نبي ورسول ، لأنه المعنى الذى جعل من
أجله كل من آدم وداود خليفة الله في الأرض وهو القيام على تنفيذ أحكام الله
في خلقه متحقق في كل نبي ورسول وهذا قول الزمخشري والبيهضاوى (١٠٤) .

٤ - أنه لا يجوز أن يطلق هذا اللقب على أحد من الناس لما روى أن رجلا قال لأبي بكر
رضي الله عنه : يا خليفة الله ، فأنكر عليه أبو بكر ذلك ، وقال : لست بخليفة
الله ، ولكن خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٩٨) شرح ابن العربي على صحيح الترمذى ج ٩ ص ٧ (٩٩) سنن أبي داود ج ٢ ص ١٧٦
(١٠٠) مآثر الاناقة في معالم الخلافة ج ١ ص ١٢ (١٠١) حاشية قاسم على المسامرة ج ١٤
(١٠٢) الأنعام - ١٦٥ (١٠٣) حلية الأبرار وشعار الأخيار ج ٧ ص ٨٣
(١٠٤) الكشف ج ١ ص ٤٤ تفسير البيضاوى ج ١ ص ٦٤

٥١
 صلى الله عليه وسلم (١٠٥) ، وقال رجل لعمر بن عبد العزيز رضى الله عنه : يا خليفة الله ، فقال له عمر ويلك لقد تناولت متنا ولا بهمدًا ، إن أمي سمعتني عمرا ، فلو دعوتني بهذا الاسم قبلت ، ثم كبرت فكنت أبا حفص ، فلو دعوتني به قبلت ، ثم أوليتوني أمورك فسميتوني أمير المؤمنين ، فلو دعوتني بذلك كفاك (١٠٦) ، وأيضا فإن الاستخلاف إنما يكون في حال الموت أو الغيبة والله سبحانه باق لا يلحقه موت ولا تجوز عليه غيبة (١٠٧) ، ولكن يجوز أن يطلق على الرئيس الأعلى للدولة لقب خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأنه يخلف الرسول في رئاسته للأمة في أمور الدين ، وإلى هذا القول ذهب الجمهور .
 وبالنظر في الأقوال المذكورة وأدلتها نرى أنه إذا كان المراد بالاستخلاف في الآيات المذكورة المذكورة هو الاستخلاف العام ، وهو استخلاف البشر في الأرض لعمارتها واستغلال خيراتها بتسخيرها لهم وتسليطهم عليها بآذنه ، ساغ إطلاق لقب خليفة الله على الرؤساء ، يرسل على سائر الناس من غيرهم ، وإن كان المراد بالاستخلاف القيام على سياسة الناس وتنفيذ أحكام الله وأمره في عبادته وخلقه ، جاز أيضا إطلاق هذا اللقب على الرؤساء ، لتحقيق هذا المعنى بالنسبة إليهم ، وليس الاستخلاف قاصرا على حالتى الغيبة والموت ، بل قد يكون الاستخلاف في الإطلاق اللغوي للوكالة والنيابة عن الغير مع وجوده ، كما يكون للتشريف أيضا (١٠٨) ، ومع هذا فأننا لا نستحسن إطلاق هذا اللقب على الرؤساء ، خوفا من استغلاله في ادعاء الحكم والرؤساء أنهم مفوضون في تصرفاتهم وأحكامهم من قبل الله تعالى ، وأنهم يستمدون السلطة منه مباشرة ليفروا بذلك من المحاسبة والمسئولية ، ويتحكمون في الرعية باسم التفويض الإلهي .

فنلخص مما تقدم أن إطلاق لفظ الخليفة أو خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم على الخلفاء الأربعة محل إجماع وإن إطلاقه على غيرهم في سائر المصنوع محل خلاف ، لأن استقرار العرف على جواز الإطلاق ، وأن إطلاق لفظ خليفة الله على الرؤساء محل خلاف ، والراجع عدم جواز الإطلاق .

٢ - اشارة المؤمنين

يطلق لقب أمير المؤمنين على الرئيس الأعلى للدولة في النظام الاسلامي ، وأول من أطلق عليه هذا اللقب عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وقد كان الصحابة في أول خلافته يسمونه خليفة خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واستمروا على ذلك بعض الوقت إلى أن أطلقوا عليه هذا اللقب ، وقيل أن أول من أطلقه عليه عبد الله بن جعفر ، وقيل المغيرة بن شعبه

(١٠٥) لم يدع أبو بكر لنفسه هذا اللقب بل سمي نفسه أمير فقط ، والذي أطلقه عليه هو علي بن أبي طالب وتابعه المسلمون على ذلك ، انظر التعليق على الاسلام وأصول الحكم للدكتور مدون (حقى) ص ٢٩ (١٠٦) حلية الأبرار وشعار الأخيار ج ٢ ص ٨٣ (١٠٧) مقدمة ابن خلدون ص ١٥٩ (١٠٨) مفردات القرآن للراغب ص ١٥٦ .

وقيل عمرو بن العاصي ، فقد روى أن عمرو بن الخطاب رضي الله عنه كتب الي عامله بالمراق
أن أبعث الي هرجلين جلد بين نبيلين أسألهما عن المراق ^{وأخيه} ، فبعث اليه لبيد بن ربيعة
العاصري ، وعدى بن حاتم الطائي ، فلما قدما المدينة ^{فصلوا} راحتهما بفناء المسجد ،
ودخلا المسجد ، فاذا هما بعمر بن العاصي ، فقالا له : استأذن لنا على أمير المؤمنين ، فقال
عمر : أنتما والله أصبهما اسم ، نحن المؤمنون وأميرنا ، فدعاه الصحابة بذلك ، وذهب
لقباله في الناس ، وتوارثه الخلفاء بعد عمر رضي الله عنه (١٠٩) ، ولعل السبب في استحقاق
استحسان هذا اللقب ، واستثقال اللقب الأول ، وهو خليفة خليفة رسول الله ، لأنه يؤدي
الي التطويل وتتابع الإضافات بتتابع الرؤسا .

لكن الشيعة كانوا يلقون على بن أبي طالب لقب : الامام تلميحا بمذهبهم من أن على
بن أبي طالب أحق بالامامة العاصي من أبي بكر ، ذلك أنهم يزعمون أنه كان أفضل من أبي بكر
فهو أحق منه بالامامة ، فخصوا عليا بلقب الامام وأطلقوه على كل من جاء بعده ممن يعتقدون
بأحقية في هذا المنصب ، ما داموا يدعون له في الخفاء ، فاذا تمكنوا من السيطرة على الدولة
أضافوا اليه لقب الخليفة وأمر المؤمنين (١١٠) ، كما قدمنا سابقا .

الامامة

معنى الامامة في اللغة

الامامة مصدر أم ، يقال : فلان أم الناس ، اذا صار لهم اماما يتبعونه ، فاذا كان الاتباع
في الصلاة ، فهي الامامة الصفري ، واذا كان الاتباع في جميع الأوامر والنواهي فهي الامامة
الكبرى أو العاصي ، وهي رئاسة الدولة ، لكن اذا أطلقت الامامة انصرفت الي الامامة الكبرى
فاذا أريد بالامامة غيرها وجب تقييدها ، فيقال : امامة الحديث لسفيان ، وامامة النحو
لسيبويه ، وامامة الفقه لأبي حنيفة ، وامامة الصلاة لفلان وهكذا . . .
وهو دال على من يتولى منصب الامامة الكبرى لقب الامام ، والامام في اللغة يطلق على
معان كثيرة ، منها : -

(١٠٩) مقدمة ابن خلدون ص ١٨٩ وما بعد ١٨٥ .

(١١٠) المصدر السابق .

- ١ - من يقتدى به ويتبع ، سواء كان هو ومن اتبعه على صراط مستقيم ، أو على ضلال مبين فمن المعنى الأول قوله تعالى : " قال انى جاءك للناس اماما (١١١) " أى قدوة فى الدين يتبعك كل نبي ورسول وقوله تعالى : " وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا (١١٢) " أى يقتدى بهم فى الدين والخير ويهدون الناس اليهما ، ومن المعنى الأخير قوله تعالى : " فقاتلوا أئمة الكفر انهم الا الأيمان لهم (١١٣) " أى قاتلوا رؤساء الكفر وقادتهم ومن اتبعهم من ضعفائهم .
- ٢ - قيم الشيء المصلح له ، أى رئيسه القائم عليه بما يصلحه ، فيدلق على كل من : الرسول والقرآن ، والخليفة ، وقائد الجند ، لأن كلا منهم قيم على غيره ومصلح له ، فالرسول امام الأئمة ، والقرآن امام المسلمين والخليفة امام الرعية ، والقائد امام الجند .
- ٣ - الطريق الواضح ، ومن ذلك قوله تعالى : " وانهما لها امام مبين (١١٤) " أى أن سدوم والأهكة - وهى قرى قوم لوط وشعيب - لبطريق وأضلع مسلوكة ، يؤدى النظار فيه الى الاعتبار بما حصل لهم ، ويدلق أيضا على الصقع من الأرض .
- ٤ - من يتقدم القوم أى يكون امامهم ، يقال فلان يؤم القوم أى يتقدمهم ، سواء كان ذلك فى الصلاة ، أو فى غيرها كالبحاوى ودليل القوم ، مأخوذ من امام بمعنى قدام .
- ٥ - الكتاب ومنه قوله تعالى : " يوم ندعو كل اناس باسمهم (١١٥) " أى بكتاب أعمالهم فيقال يا أصحاب كتاب الخير ، وبأصحاب كتاب الشر بقوله تعالى : " وكل شيء " أحصيناه فى امام مبين (أى كتاب بين ، وهو اللوح المحفوظ .
- ٦ - ما يوضع على البناء من خيط أو خشب ليسوى عليه البناء وضع الحجارة .
- ٧ - المثال والنموذج ، ومنه قول النابغة :
أبوهم قبله وأبو أبيه بنوا مجد الحياة على امام (١١٦) .

معنى الامامة فى الاصطلاح .

- عرف علماء الفقه السياسى الامامة بتعريفات مختلفة ، بعضها متقارب المعنى مع غيره ، وبعضها به مثل وجهات نظر خاصة نسوق أشهرها فيما يلى :-
- ١ - قال المارودى : الامامة موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا (١١٧) ويستخلص من كلامه أن الامامة هى : خلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا . وهذا التعريف يبين لنا أن وثيقة الامامة هى النيابة عن الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا يشير الى أن الامام يجب عليه أن يكون ملتزما بأحكام الدين فى جميع تصرفاته .
- (١١١) البقرة / ١٢٤ (١١٢) الانبياء / ٧٣ (١١٤) الحج / ٧٦ (١١٥) الأسراء / ٧ (١١٦) الصالح / ٥ من ١٨٦٥ . ولسان العرب المجلد الثانى عشر ص ٢٢ وما بعدها ، وتال الصروس شرح القاموس ج ٨ من ١٩٣ (١١٧) الأحكام السلطانية ص ٣ .

وأعماله وحكمه ، إذ هذا هو اللائق بمن ينوب عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، كما يبين لنا أن نطاق هذه النيابة ينحصر في أمرين :

الأول : حراسة الدين ، وذلك بحمايته والذب عنه ، وإقامة حدوده وتنفيذ جميع أحكامه وإن فليس من وظيفته الإمامة تفسير الدين أو تبديله ، ولا الزيادة عليه أو النقص منه ، وإن كان من اختصاصها تفسير النصوص بطريق الاجتهاد الصحيح .

الثاني : سياسة الدنيا ، وذلك بتدبير شؤون الدولة الإسلامية في سائر المجالات ، من معاملات ومصومات وعقوبات وأحوال شخصية ، وجهاد ، وغيرها من الأمور الدنيوية .

وواضح أن تلك الحراسة وهذه السياسة ، إنما تكون وفق أحكام الإسلام وشريعته التي جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم ، لأن الإمامة نيابة عنه في تأييده وتنفيذ ما جاء به من أحكام فهي إذن حكم إسلامي يقوم على كتاب الله وسنة رسوله ، وإن فليس في هذا التصريف غموض في نوع الحكم ، كما ادعى ذلك بعض الباحثين (١١٨) .

ويلاحظ أن التصريف بالوكالة يدل على أن الإمامة ليست حقا شخصيا لفرد من الأفراد فهو لا يمثل وجهة نظر الشيعة في الإمامة وهي أنها حق لمصطفى بعد وفاة الرسول ، وإنما يمثل وجهة النظر الصحيحة في هذا الموضوع ، وهي مذهب جمهور الأمة ، أما كونها امتيازاً لقرية فهذا شرط من شروط الإمامة ، وليس ركناً من أركانها ، ولا جزءاً من حقيقتها وسيأتي الكلام على تحقيق هذا الشرط إن شاء الله تعالى .

٢ - وعرفها ابن خلدون بأنها : خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا (١١٩) ولا فرق بينه وبين تعريف الماوردي السابق .

٣ - وعرفها سعد الدين التفتازاني بأنها : رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا ، خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم (١٢٠) .

الرئاسة جنس في التعريف ، وتقييدها بكونها عامة قيد يخرج القضاء ، وإدارة البلدان وقيادة الجيوش ، وسائر ولايات الدولة ، فإنها رئاسات خاصة ، وإن كانت عامة في نوع العمل ، وقول السعد : في أمور الدين والدنيا ، قيد للبيان لا للاعتراز ، وبينه وبين وظيفته هذه الرئاسة واختصاصها ، وقوله : خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قيد آخر يخرج به استخلاف الإمام من ينوب عنه في جميع الأمور ، إذ أنه خليفة الإمام ، وليس خليفة عن النبي صلى الله عليه وسلم كما يخرج به النبوة ، أي رئاسة النبوة وسواء قلنا أن رئاسة النبي صلى الله عليه وسلم جزء من الرسالة أو أثر مترتب عليها وذلك لأن الرئاسة فيها أصالة لا خلافة ومعنى هذا الإخراج أن حقيقة الإمامة الاصطلاحية لا تتحقق بالنسبة للرسول صلى الله عليه وسلم ، وإن فلا يطلق عليه لقب الإمام

(١١٨) الذاريات السياسية الإسلامية ص ١١٥ . (١١٩) مقدمة ابن خلدون ص ١٥٨ .

(١٢٠) شرح السعد على المقامد ص ٢٠٠ .

اصطلاحاً ، لكن في هذا نثار ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان رئيساً للدولة بلا شك وكان قائماً على حراسة الدين وسياسة الدنيا بدون ريب ، فكيف لانتحقق الإمامة في حقه ؟ وكيف يكون خلفه اماماً ولا يكون ؟ واما ، مع أنه امام الأئمة ؟ اللهم الا أن يقال : ان هذا اصطلاح خاص ، بمن يتولى رئاسة الدولة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا مشادة في الاصطلاح .

وهذا التعريف يماثل التعريفين السابقين ، ولكنه يمتاز عنهما بالتمريح بأهم شيء ، فـ حقيقة الإمامة ، ودرج المحدثون على التعبير^١ والرئاسة العامة ، وهذا وان كان مفهوماً من التعبير بخلافة النبوة أو الخلافة عن صاحب الشرع ، الا أنه ليس صريحاً ، والتعريفات منها على الوضوح والبيان .

٤- وعرفها الرازي بأنها رئاسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الأشخاص (١٢١) ، واحترز بالقيد الأخير عن أهل الحل والعقد في الأمة اذا عزلوا الامام لفسقه ، على أساس أن العزل لا يبرر الا عن رئاسة عامة .

ولكننا نرى ، أنه لا حاجة الى التمريح بهذا القيد ، لوضوحه من التعبير بلفظ الرئاسة العامة ان هي لا تكون الا لفرد واحد ، فضلاً عن أن أهل الحل والعقد^٢ ليست لهم رئاسة — وان كانت لهم سلطة — وذلك لأن الرئاسة انما تثبت بفردية ، من بارق التولية لفرد واحد ، وهذا غير متحقق بالنسبة الى أهل الحل والعقد .

٥- وعرفها عضد الدين الأصبهاني بأنها : خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة ،^٣ بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة (١٢٢) ، ولحق^٤ بالقيد الأخير عن القاضي والمجتهد ، لأنه وجوب اتباع القاضي قاصر على أرباب الخصومة ، ووجوب اتباع المجتهد قاصر على من يقلده فقط .

على أننا نرى ، أن جنس التعريف — وهو خلافة الرسول — لا يشملها وذلك لأن القيد^٥ ليس خلافة عن الرسول ، وانما هو خلافة عن الامام ، ان قد صرحنا بأن القضاء خداة مندرجة تحت خداة الإمامة ، فهو اختصاص الامام ، لكنه يعهد به الى القضاء ، والاجتهاد ليس خلافة عن الرسول ، وانما هو أمر من الشارع للقادر على استنباط الأحكام من أدلتها بالاجتهاد بالاجتهاد ، لكشف الأحكام وإظهارها ، وانما لم يدخلا في جنس التعريف فليس هناك ريب من لاخراجها ، وان فلا حاجة الى هذا القيد .

ويلاحظ أن التعريف قد أغفل التمرع على سياسة الدنيا ، ولعل صاحبه قصد أنهما مندرجة تحت كلمتي الدين ، والملة ، لكنه ان صرح هذا القصد فان التعريف يكون قد اشتمل

(١٢١) شرح السيد على المقام ص ٢٠٠ .

(١٢٢) شرح السيد على المواقف ص ٨ من ٣٤٥ .

(١٢٣) البحر الزخار ص ٥ من ٣٧٤ .

على ضرب من الخفاء ، الذي لا يتناسب مع البيان والوضوح المقصود من التمريفات ، إذ لا ينبئ التمريف عن هذا القصد بادء الرأي والملاحظة .

٦ - وعرفها ابن المرتضى من فقهاء الزيدية بأنها : رئاسة عامة لشخص مخصص بحكم الشرع ليس فوقه (١٢٣) ، وهذا القيد الأخير لاخراج أصحاب الولايات المختلفة ، من القضاة ، وأمرائ الأقاليم ، وقواد الجيوش وغيرهم ، وهذا يتفق مع ما جاء في تعريف المصنف من قوله : بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة .

ويجاء على هذا التعريف غموضه ، لأن قيد : بحكم الشرع ، إن كان متعلقا بالشخص المخصص ، فالمخصص كان مثلاً لرأي الشيعة في أن الإمام منصوب عليه بالشرع ، وإن كان متعلقاً بالرئاسة ، الإمامة كان مثلاً لرأي غيرهم ، من أن الإمام يجب نصبه بحكم الشرع ، وليس في التعريف ما يدل على أحد الأمرين فكان غامضاً .

٧ - وعرفها الكمال بن الهمام بأنها : استحقاق تصرف عام على المسلمين (١٢٤) ، وتابعه على ذلك الحصكفي ، إلا أنه استبدل كلمة المسلمين بكلمة الأنام ، ليدخل بذلك ، الذين هم المقيمين في دار الإسلام (١٢٥) .

وقد استبدل كل منهما لفظ رئاسة وخلافة في التعاريف السابقة بلفظ استحقاق تصرف عام على أساس أن الرئاسة والخلافة ليستا إلا استحقاق التصرف ، فهو من باب التصریح باللائم المساوي .

لكن مع هذا يبقى التمریف خالياً عن الإشارة إلى سند هذه الرئاسة التي يستحق صاحبها التصرف ، وهو الخلافة والنيابة عن الرسول صلى الله عليه وسلم .
وبالنسبة في التمريفات السابقة نرى أن أولى تعريف ، للإمامة في نظرنا هو تعريف المصنف نظراً لوضوحه وخلوه من الاعتراضات ويليه في ذلك تعريف الماوردي .

تنبيهات :

- ١ - أن هذه الألقاب ليست على مستوى واحد في الشهرة ، فبعضها اشتهر في مجال ، وبعضها اشتهر في مجال آخر ، ففي الأبحاث النثرية اشتهر لفظ الإمامة ، وفي التعبير عن المنصب اشتهر لفظ الخلافة وإمارة المؤمنين ، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك .
- ٢ - أن هذه الألقاب الثلاثة لا يجوز إطلاق كل منها إلا على الرئيس الأعلى للدولة وهو من تولى أمور جميع المؤمنين ، أو من وجبت له هذه الألقاب وإن عماء كثير من المؤمنين ، لأن إطلاقها على من لا يلي أمير جميع المسلمين يعتبر كذباً ، ولا يجوز ، وفي ذلك يقول ابن حزم : لا يجوز البتة ، أن يقال اسم الإمامة مدالفاً ولا اسم أمير المؤمنين إلا على القرشي

(١٢٣) البحر الزخار ج ٥ ص ٣٧٤ (١٢٤) المسامرة شرح المسامير ص ١٤١ .

(١٢٥) حاشية ابن عابدين ج ١ ص ٥٤٨ طبع الحلبي .

التولى لجميع أمور المؤمنين كلهم ، أو الواجب له ذلك وإن عصاه كثير من المؤمنين ، وخرجوا عن الواجب عليهم من طاعته ، والمفترض عليهم من بيعته ، فكانوا بذلك فئة باغية حلالا لانتقامهم وحرهم ، وكذلك اسم الخلافة باطلاق ، لا يجوز أيضا إلا عن هذه صفته (١٢٦) .

أما ماورد من اطلاق لفظ أمير المؤمنين على بعض قادة الجيوش مثل عبد الله بن جعفر وغيره فالمراد به المؤمنون الذين كانوا مع هذا الأمير فقط وتحت امرته وولايته . وذلك لمنافاة للقب للواقع إذ أنه ليس أميراً على جميع المؤمنين في الواقع وتنفص الأمر .

٣ - تبين لنا من تعريفات الإمامة أنها رئاسة عامة في حراسة الدين وسياسة الدنيا ، نيابة عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، والنيابة عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، في ذلك تكون بتطبيق وتنفيذ شريعة الاسلام التي جاء بها ، على الحاكمين والمحكومين ، في سائر المجالات والعلاقات ، واذن فيسوغ لنا أن نقول : ان الإمامة هي الحكومة الاسلامية ، لأنها تحكم بشريعة الاسلام ، قانونها الاساسي : كتاب الله تعالى وسنة رسوله وقانونها الفرعي مجموعة الأحكام الفقهية المستنبطة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، فقيامها على شريعة الاسلام هو الذي يمنحها الوصف بكونها اسلامية ، ويميزها عن الحكومة الاستبدادية ، أو حكومة الملك ، الطبعي ، وهي التي تقوم على الحكم بالهوى والغريزة والشهوة وقهر الشعب للوصول الى مجد زائف ، أو ثراء زائل ، أو تحكم في رقاب الناس وأموالهم ، كما يميزها عن الحكومة الديمقراطية ، أو حكومة الملك السياسي ، وهي التي تقوم على الحكم بالقوانين الموضوعية ، التي يضعها المفكرون في الأمة وقادة الرأي فيها ، لأنهم بشر ، يخضع ما يرضون له لعقولهم وأهوائهم ومصالحهم الدنيوية ، وذن نثار الى المصالح الأخروية ، وذن ننظر في المصالح الدنيوية الى شريعة السماء .

واذن فالحكم على أي حكومة بوصف من الأوصاف يقوم على نوع القانون الذي تحكم به ، فان كان شريعة الاسلام فهي حكومة اسلامية ، ولو لم يطلق عليها لقب الخلافة والإمامة أو أمانة المسلمين ، أو يطلق على الرئيس الأعلى فيها لقب الخليفة أو الامام أو أمير المؤمنين ، وان كان القانون الذي تحكم به قانونا وضعيا ، أو كانت تحكم به قانونا هيل بالهوى والغريزة كانت حكومة غير اسلامية ، ولو أطلق عليها لقب الخلافة أو الإمامة أو أمانة المؤمنين ، وأطلق على رئيسها لقب خليفة أو امام أو أمير المؤمنين ، ويتضح من ذلك ، أنه لا تأثير للقب المجرد في نوع الحكومة إذ أنه ليس ركنا في حقيقة هذه الرئاسة ، بل ولا شرطاً لها ، أما انصراف الأنظار الى فهم الحكومة الاسلامية من لفظ (خلافة) الذي اشتهرت به الرئاسة في الدولة الاسلامية ، فمرجهه الى التصاق هذا اللقب بالحكومة الاسلامية منذ الخلفاء الراشدين وجرمان المعروف بعد ذلك على إطلاقه على الحكومة الاسلامية ، رغم انحرافها عن الاسلام في بعض المصور ، كما رجح الى أن لفظ (خلافة) معناه النيابة عن الرسول والى ان الاسلام أوجب نصب الخليفة ليكون رئيساً أعلى للدولة الاسلامية . . .

الامام أو الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية

المبحث الأول في وجوب نصب الامام

اختلف علماء الفقه السياسي الاسلامي في وجوب نصب الامام وهو - كما قد منا - الرئيس الأعلى للدولة، على أربعة مذاهب رئيسية، وبغير المعبر عن هذا الاختلاف في وجوب الحكم في الاسلام، والمعنى واحد، فان الحكم لا يتصور الا من حاكم، ^{وهو} فلذلك اختلاف في وجوب نصب الامام، هو اختلاف في وجوب الحكم، وهذه المذاهب هي -

١ - وجوب نصب الامام مطلقا، سواء كان ذلك في حال الفتن والاضطرابات، أو في حال الأمن والاستقرار، وهذا رأى أهل السنة جميعا، والشيعة كلهم، والخوارج عدا فرقة النجدات منهم، والمرجئة، وأكثر المعتزلة (١٢٧).

والقائلون بالوجوب اختلفوا في الميث للوجوب، أم الشرع أم العقل؟ فذهب أهل السنة الى أن الميث للوجوب هو الشرع، وأنه لا دخل للعقل في ذلك، وذهب الزيدية، والامامية الاثنا عشرية، والاسماعيلية، وأكثر المعتزلة الى أن الذي دل على الوجوب هو العقل، وقد اختلف القائلون بالوجوب أيضا فيمن يتوجه اليه الوجوب، فذهب المعتزلة وعلى رأسهم الجاحظ وأبو الحسين الخطاط، وأبو القاسم الكعبي، الى أن الوجوب متوجه الى الناس، بمعنى أنه يجب على الناس أن يقوموا بنصب امام لهم، الا أن هؤلاء يقولون بأن الوجوب ثبت بدليل عقلي ابتداء، ثم أبدى الشرع وأظهره (١٢٨)، وذهب الشيعة الى أن الوجوب متوجه الى الله تعالى، وهؤلاء انقسموا الى ثلاث فرق، الأولى: فرقة الاسماعيلية، وهذه ترى أنه يجب على الله نصب امام معصوم ليرشد الناس الى معرفة الله تعالى، والثانية: فرقة الامامية الاثنا عشرية، وهذه ترى أنه يجب على الله نصب امام معصوم، ليحفظ الدين من النقصان أو الزيادة فيه، وليرشد الناس، على فعل ما يقربهم الى الطاعة ويبعدهم عن المعصية، وهو معنى اللطف ^{وليجل} عندهم والثالثة: بعض قدماء الشيعة، وهؤلاء يرون أن الله يجب عليه نصب امام معصوم،

(١٢٧) الفصل في الملوك والأهواء والنحل ج ٤ ص ٨٧، ومقدمة ابن خلدون ص ١٥١ وما بعدها.

(١٢٨) شرح السعد على العقائد النفسية ص ١٣٨، والبحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الآثار

ليعلم الناس أحوال الأغذية والأدوية والسموم المهلكة ، ويعلمهم الحرف والصنائع (١٢٩) .
 أما أهل السنة ^(١) فإن الوجوب عندهم متوجه إلى الناس ولكنه ليس متوجهاً إلى كل فرد في الأمة
 وإنما هو متوجه إلى طائفتين منها ، الأولى : أهل الحل والعقد في الأمة ، ويمبر البصير
 عنهم بأهل الاجتهاد ، والثانية : الصالحون لتولي هذا المنصب ، ممن تتوفر فيهم شروط الأمر
 الإمامة أما صفة هذا الوجوب المتوجه إلى الطائفتين فهو الوجوب الكفائي لا الوجوب الصفي
 بمعنى أن الوجوب متوجه إلى أهل الحل والعقد ، ومن هو أهل لتولي الإمامة ، فإذا قام بعض
 هؤلاء بنصب الإمام سقط الوجوب عن الباقين ، وإذا لم يقم أحد بهذا الواجب انما واجبهما ، ولا
 يتناول الاثم بقية أفراد الأمة من غير هاتين الطائفتين ، وإذا فرغ أن شروط الإمامة تحققت فسي
 فرد واحد انقلب الواجب الكفائي في حقه إلى واجب عيني ، ووجب عليه طلبها ، وفي ذلك
 يقول الماوردي : وهو فرغ على الكفاية مخاطب بها طائفتان من الناس ، أحدهما : أهل الأمر
 الاجتهاد حتى يختاروا ، والثانية : من يوجد فيه شرائط الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة
 وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم (١٣٠) .

٢ - عدم وجوب نصب الإمام مطلقاً ، سواء كان ذلك في حال الفتن والاضطرابات ، أو في حال الأمن
 والاستقرار ، وهذا رأى النجدات من الخوارج ، وهم أتباع نبرة بن عويمر أو عامر الحنفي وهي
 فرقة انقرضت من أجيال وقرون ، وقد كان الخوارج في ابتداء أمرهم يرون أنه لا حاجة إلى نصب
 الإمام ، ثم رجعوا عن هذا الرأي وأمروا عليهم عبد الله بن وهب الراسبي ، ولم يبق مصراً على
 هذا الرأي إلا فرقة النجدات التي أشرنا إلى انقراضها آنفاً ، وعلى ذلك فما ذكره النجاشي من
 أن الخوارج يقولون بعدم وجوب نصب الإمام (١٣١) ، حكاية لمذهب الأغلبية منهم قبل رجوع
 رجوعهم .

هذا وقد اضطرب النقل عن أبي بكر الأصبهاني المعتزلي ، فكثير من المراجع يذكره مع القائلين بعدم
 الوجوب ، ويستنتج القاضي عبد الجبار المعتزلي من بعض عباراته أنه مع القائلين بالوجوب (١٣٢)
 وتذكر بعض المراجع أنه يقول بالوجوب في حال الفتن والاضطرابات وبعدم الوجوب في حال

(١٢٩) الأربعين في أصول الدين ص ٤٢٦ وما بعدها .

(١٣٠) الأحكام السلطانية ص ٤

(١٣١) المواقف مع شرح السيد ح ٨ ص ٣٤٥ .

(١٣٢) المغنى في أبواب التوحيد والعدل القسم الخاص بالإمامة ص ٤٨ .

الأمن والاستقرار (١٣٣)، وحقق بعض الباحثين أنه مع القائلين بالوجوب (١٣٤)، وأصحاب هذا الرأي يريدون بعدم الوجوب الجواز وقد فسر الشهرستاني الجواز فقال إن الإمامة مبنية على معاملات الناس فإن تعاد لوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى، واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه، استغنوا عن الإمامة ومتابعته، ولو احتاجوا إلى رئيس يحمي بيضة الإسلام ويجمع شمل الأنام وأدى اجتهادهم إلى نصبه مقدما عليهم جاز ذلك، بشرط أن يبقى في معاملاته على النصفة والعدل (١٣٥)، ويقول السيد الجرجاني في شرح هذا المذهب: نعم إن اختارت الأمة نصب أمير أو رئيس يتقصد أمورهم، ويرتب جيوشهم، ويحمي حوزتهم، كان لهم ذلك من غير أن يلحقهم بتركه حرج في الشرع (١٣٦) وقد فهم بعض الباحثين أن أصحاب هذا الرأي يرون أن الأمة لو احتاجت إلى نصب إمام تمين عليهم نصبه، وهذا غير سليم، لأنه يخالف المتقدمين، إذ هما صريحان في أن أصحاب هذا المذهب يرون أن نصب الإمام عند الاحتياج إليه جائز، وليس محتفظاً أو متعيناً، ولأنه لو تمين نصب الإمام عند الحاجة لكان نهيه واجباً، وعندئذ يكون أصحاب هذا المذهب قائلين بالجواز في حالة الاستغناء، وبالوجوب في حالة الاحتياج ولا يكونون من القائلين بعدم الوجوب مطلقاً.

ولكن أصحاب هذا الرأي يقولون - وهذا من تمام مذهبهم - إن الواجب على الناس هو إقامه العدل بينهم، وتنفيذ أحكام الله، واجتماع كلمتهم على النصفة والتعاون، وفي هذا يقول ابن حزم بتصريف: "اتفقت الأمة على وجوب الإمامة، حاشا النجدات، فإنهم قالوا: لا يلزم الناس فرض الإمامة، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم... (١٣٧)".

٣ - وجوب نصب الإمام في حال انتشار العدل والأمن والاستقرار، ولا يجوز نصبه في حال الظلم والفتن والاضطرابات، وهذا رأي هشام بن عمرو القوطي من المعتزلة، وكأنه يريد بهذا الرأي إبطال أئمة علي بن أبي طالب، لأنه ببيع في حال الفتنة والاضطراب الذي وقع بين المسلمين وقتل فيه عثمان رضي الله عنه.

(١٣٣) المواقف مع شرح السيد ح ٨ ص ٣٤٥ وشرح السعد على القاصد ص ٢٠٠

(١٣٤) رباسة الدولة في الفقه الإسلامي ص ٦٢ وما بعدها.

(١٣٥) نهاية الاقدام ص ٤٨١، ٤٨٤.

(١٣٦) شرح السيد على المواقف ح ٨ ص ٣٤٩.

(١٣٧) الفصل في الملل والأهواء والنحل ح ٤ ص ٧٨.

٤ - وجوب نصب الامام في حال الظلم والفتن والاضطرابات ، وعدم وجوب نصبه في حال العدل والأمن والاستقرار ونسب هذا القول الى أبي بكر الأضمر ، وقد قدمنا الاضماراب في حكاية رأيه .

أدلة القائلين بالوجوب

أولا : أدلة القائلين بالوجوب الشرعي :

استدل أهل السنة القائلون بأن مصدر الوجوب المنبت له هو الشرع بما يأتي :-
أولا : يقول الله تبارك وتعالى : " ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ان الله نعظكم به ان الله كان سديعا بصيرا * يأبها الذين أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا " (١٣٨) .
ووجه الدلالة من الآية الأولى : أن الامامة أمانة وأداؤها الى أهلها اسنادها الى امام قادر عليها ، وقد أمرنا بذلك ، والأمر يفيد الوجوب ، فدل ذلك على وجوب اسناد الامامة وهي الرئاسة العامة الى امام قادر عليها ، وهذا معنى وجوب نصب الحاكم أو الامام ،
ووجه الدلالة من الآية الثانية : أن المراد بأولى الأمر هم الائمة والولاة والأمراء ، كما هو رأى عامة المفسرين ، ووجه الطبري (١٣٩) وفيه ، وقد وجبت طاعتهم للأمر بذلك ، ووجوب طاعتهم يقتضي وجوب نصبهم واقامتهم ، ان لو لم يكن نصبهم واجبا لوجب طاعة من لا يجب نصبه واقامته ، وهذا قول لا معنى له ، بل هو عبث لا يليق .
بما قل ، ان كيف يكون الأساس جائزا غير محتتم أو لازم ، وما أقيم وترتب عليه واجبا ومتحتم لا زما ؟ (١٤٠) .

وقد نوقش وجه الاستدلال من الآية الثانية بأنه لا مانع أن تترتب بمفعول الأمر الواجبة على أمر جائز ، وذلك مثل طاعة الزوجة زوجها الذي تزوجها وهي شيب ، فان زواجها منه كان أمرا جائزا لعدم الجبر عليها من وليها ، ومع ذلك يجب عليها طاعته ، فيحتمل أن يكون الأمر هنا من هذا القبيل ، فيكون نصب الامام جائزا وطاعته واجبة ، والدليل اذا تطرق اليه الاحتمال سقط به الاستدلال . (١٤١) .

والجواب عن هذه المناقشة أن الاحتمال الذي يسقط بالاستدلال هو الاحتمال الناشئ عن دليل ، لا مجرد الاحتمال ، فانه لا قيمة له ، واحتمال جواز نصب الامام لا يستند الى

(١٣٩) راجع تفسير الطبري ج ٥ ص ٢٤١ وتفسير الكشاف

(١٤٠) راجع الأحكام السلطانية ص ٣٠٣ ومقدمة ابن

(١٤١) رياسة الدولة في الفقه الاسلامي ص ١٠٤

دليل ، لما سيأتى من إبطال هذا الدليل عند الكلام على مذهب القائلين بجواز نصب الإمام ، واذن فهذا الاحتمال لا أثر له فى إبطال هذا الاستدلال .

ثانياً : بما رواه أحمد عن عبد الله بن عمرو أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : " لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم " وما رواه أبو داود عن أبى سعيد أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : " إذا خرج ثلاثة فى سفر فليؤمروا عليهم أحدهم " .

ووجه الدلالة أن الرسول صلى الله عليه وسلم أوجب على الثلاثة إذا كانوا فى فلاة أو فى سفر أن يؤمروا عليهم أحدهم ^{وهذا يدل على} وجوب التأشير إذا كان العدد أكثر وتمددت بلادهم . وأمصارهم ، واحتاجوا لنفع ^{العلم} المصلحة الذى لا بد منه ، وفصل التخاصم الذى لا مفر عنه ، من باب أولى (١٤٢) .

ثالثاً : بالاجماع ، فقد اتفقت الصحابة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم على امتناع خلوا الوقت عن خليفة وإمام ، وبيان ذلك أن أبى بكر رضى الله عنه خطب الناس عقب موت رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقبل اختياره خليفة فقال : أيها الناس ، من كان يعبد محمد فإن محمداً قد مات ، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت ، ثم تلى قوله تعالى : " وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً وسيجزى الله الشاكرين (١٤٣) " ثم قال : وإن محمداً قد مضى لسبيله ^{وليد} فهذا الأمر من قائم يقوم به ، وعندئذ يادر الكل الى قبول هذا القول ، ولم يقل أحد انه لا حاجة الى ذلك ، وقد نفذوا هذا فعلاً ، فاجتمع المهاجرون والأنصار فى سقيفة بنى ساعدة وسعد نقاش وحوار عنيفين بين المهاجرين والأنصار حول الأحق منهما بالرياسة انتهى الأمر باقتناع الانصار بأن الرياسة العليا يجب أن تكون فى قريبهم ووافقوا على اختيار أبى بكر خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفى اليوم التالى بايع بقية الصحابة الذين لم يحضروا اجتماع السقيفة أبى بكر خليفة للمسلمين ، فتم بذلك اتفاق الصحابة جميعاً على وجوب نصب رئيس للأمة بخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حراسة الدين وسياسة الدنيا (١٤٤) .

كما تم اتفاقهم واجتماعهم على نصب أبى بكر خليفة وإماماً للمسلمين وكذلك تم الاتفاق على نصب عمر بن الخطاب ثم على نصب عثمان ثم نصب على فدل ذلك كله على أن الصحابة رضوان الله عليهم وهم الصدر الأول كانوا على بكرة أبيهم متفقين على أنه لا بد من إمام فى كل عصر (١٤٥) ومع وضوح هذا الاجماع الذى " وأقوى أدلة الجمهور فقد أثبتت حوله تـ كيكات قد هما وحديتا نورد ها فيما يلى :-

١ - انه لم يتحقق اجماع ، فقد اختلف المهاجرون والأنصار فى سقيفة بنى ساعدة ، فأراد الأنصار

(١٤٣) آل عمران - ١٤٤ .

(١٤٢) نيل الأوطار ج ٨ ص ٢٦

(١٤٤) شرح السيد على المواقف ج ٨ ص ٣٤٥ . (١٤٥) نهاية الاقدام ص ٤٧٩ وما بعدها .

تولية واحد منهم هو سعد بن عباد و اراد المهاجرون أن تكون الولاية فيهم ، وعندئذ قال الأنصار : منا أمير ومنكم أمير فرد عليهم المهاجرون : بل نحن الأمراء وأنتم الوزراء وتفاقم الخلاف لولا أن عمر تدارك الأمر وباع أباه بكر وبايعه أكثر من السقيفة ، ولما بايعه الناس في اليوم التالي تخلف عنهم بنو أمية وبنو هاشم ، حتى قال أبو سفيان لعلي بن أبي طالب : لم تدع هذا الأمر حتى يكون في شر قبيلة من قريش ؟ وقال المباس لعلي قولا مثل ذلك ، وهذا التشكيك وارد من قبل طائفة النجدات .

وأجيب عن هذا التشكيك بأن الإجماع على وجوب نصب امام للمسلمين متحقق على ما بيناه آنفا ، ولا يقدح فيه هذا الاختلاف لأن الاختلاف لم يكن داثرا حول المبدأ وهو وجوب نصب الامام ، وانما كان داثرا حول الشخص الذي تتوفر فيه شروط الامامة أيكون من المهاجرين أم من الأنصار ؟ ، وكذلك تحقق الإجماع على اختيار أبي بكر رضي الله عنه وتنصيبه اماما ، ان بايعه من في السقيفة ، ومن لم يكن فيها بايعه في اليوم التالي ، كما بايعه على وأهل بيته كذلك ، وعدم مبايعته على في اليوم الأول كانت بسبب اشتغاله بتجهيز رسول الله صلى الله عليه وسلم وحزنه عليه ، ولم ينقل عنه انكار ^{لبيعة} أبي بكر بل نقل عنه ما يؤيد بيعته ، ان رد على تحريض أبي سفيان له - وهو ما أشرنا اليه في التشكيك - بقوله : لقد فتننا وأنت كافر ، وتريد أن تفتننا وأنت مسلم (١٤٦) ؟

ب - أنه لم يوجد إجماع من الصحابة على وجوب نصب امام للمسلمين ، وأن نصب كل من الخلفاء الثلاثة : أبي بكر وعمر وعثمان ، كان لوجود ظرف خاص بكل منهم اقتضى تنصيبه ، بحيث لو لم يتم هذا التنصيب لأدى ذلك الى انتشار الفساد والفتن ، وهذه الظروف قد تختلف من خليفة لآخر ، كما أنه لا يجوز ادّعاءها ، لأنها خاصة بكل واحد من هؤلاء الثلاثة ، وهذا التشكيك أورده السيد المرتضى ، من كبار أئمة الشيعة الامامية (١٤٧) ولعل الدافع له الى انكار الإجماع على وجوب نصب الامام ، وخلافة الأئمة الثلاثة هو الوصول الى عدم صحة خلافة الأئمة الثلاثة ، وهو المذهب الذي تعتقه الشيعة الامامية التي ينتسب السيد الشريفي اليها .

والجواب عن هذا التشكيك أن الإجماع قد انعقد على وجوب نصب الامام قولا وعملا ، أما الإجماع القولى فقد انعقد عندما قال أبو بكر رضي الله عنه فور وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم : لا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به ، فناداه الناس من كل جانب : صدقت ، ولم يقل أحد ان هذا الأمر يصلح من غير قائم يقوم به (١٤٨) وأما الإجماع العملى فقد انعقد بالاتفاق على مبايعته أبي بكر خليفة للمسلمين في يوم السقيفة

(١٤٧) الشافى في الامامة ص ٢٠ .

(١٤٦) المصدر السابق ص ٤٨٦ .

(١٤٨) نهاية الاقدام ص ٤٧٩ .

واليوم التالي له ، والخلاف الذي حدث في السقيفة لم يكن دائرا حول وجوب نصب رئيس أو عدم وجوبه ، وإنما كان دائرا حول شخص هذا الرئيس ، أيكون من الأنصار ، لأنهم آووا ونصروا ، أم من المهاجرين لأنهم أول من آمن ؟ وانتهى هذا الخلاف بالاتفاق المصلي على اختيار أبي بكر ، وكذلك الحال بالنسبة لاختيار ومبايعة عمر وعثمان ، وأذن فلا مجال لهذا التشكيك .
أما ادعاء أن نصب كل واحد من الأئمة الثلاثة كان لذارف خاص اقتضى تنصيبه من غير بيان هذا الذارف ، فهي دعوى لا دليل عليها ، واحتمال واه لا يستند إلى دليل ، بل الدليل يثبت عكس هذا الادعاء ، ذلك أن الحاجة الدافعة إلى نصب الامام هي رعاية المصالح الدينية والدنيوية التي أشار إليها الشهرستاني بقوله : " الناس محتاجون إلى امام ينفذ أحكامهم ويقيم حدودهم ، ويحفظ بيضتهم ويحرس حوزتهم ، ويعصب جيوشهم ، ويقسم غنائمهم وعدقاتهم ويتحكمون إليه في خصوماتهم ، ومناكحاتهم ويراعى أمور الجمع والأعياد ، وينصف المظالم وينتصف من الظالم ، وينصب القضاة والولاة في كل ناحية ، ويبعث القراء والدعاة إلى كل طرف " (١٤٩) وهذه الحاجة المذكورة ليست خاصة بشخص معين ، ولا بـ ^{بعض} معين ، فهي وحدها التي اقتضت تعيين الأئمة الثلاثة ، كما اقتضت تعيين غيرهم في كل حين ، حتى لا يخلو أي عصر من امام يقوم بمصالح المسلمين العامة الدينية والدنيوية ، التي أشار إليها الشهرستاني فيما ذكرناه آنفا ، وأذن فقد انهار هذا التشكيك من أساسه .

١ - قال علي عبد الرازق : انه لم يوجد اجماع معتبر في الصدر الأول ولا في العصور التالية ، وذلك على ذلك بأن ما يدعى من هذا الاجماع يماثل الاجماع علىبيعة يزيد بن معاوية التي أخذت له كرها واجماع أهل العراق على تنصيب فيصل بن حسين ملكا على العراق ، بعد اجراء انتخاب صوري ، أجراه الانجليز تحت الضغط والتهديد ، وهذا اجماع لا يعتد به ، فكيف وقد خالف فيه الخوارج والأصم من المعتزلة ، ثم قال : أمابيعة أبي بكر فكانتبيعة سياسية ملكية قاست - كما تقوم الحكومات - على أساس القوة والسيف (١٥٠) والجواب على هذا التهافت يتخلص فيما يلي :-

- ١ - أن الاجماع الشرعي قد انعقد على وجوب نصب الامام قولا وعملا على الوجه الذي بيناه سابقا فانكاره اما جهل فاضح ، واما مكابرة مغرضة ، لزعة مكانة الخليفة في نفوس المسلمين (١٥١) .
- ٢ - أن الاجماع على تنصيب يزيد بن معاوية ، وفصل بن حسين ليس اجماعا شرعيا تثبت به الأحكام ذلك أن الاجماع الشرعي هو اتفاق المجتهدين من أمّة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر من العصور على أمر من الأمور ، بدون اكراه أو ضغط على واحد منهم ، وهذا غير متحقق فيبيعة يزيد وفصل ، فبطل قياسبيعة أبي بكر على بيعتها .

(١٤٨) نهاية الاقدام ص ٤٧٩ (١٤٩) المصدر السابق ص ٤٧٨

(١٥٠) الاسلام وأصول الحكم تعليق الدكتور حقي ص ٦٥ - ٨٠ ، ١٣٠ ، ١٨٤

(١٥١) رجح الأمرين مع الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس في كتابه القيم الذي صدر حديثا بعنوان

أن الخوارج رجعوا عن رأيهم بعدم وجوب نصب الامام وأمروا عليهم ولاية يلون أمرهم كما تقيم ولم يبق على هذا الرأي سوى فرقة النجدات ، وهو رأي باطل لا أساس له كما سيأتي ، وأما الأصم فقد سبق أن بينا اضطراب النقل عنه ، فلا يمكن عده من القائلين بعدم وجوب نصب الامام ، ومع ذلك فلا قيمة لأرائهم ، لأنهم وجدوا بعد انقضاء الاجماع من الصحابة على وجوب نصب امام يلي أمر الأمة ، وإن قارأوا هم لا تحدث الاجماع ، لأنه لا قيمة لها في ميدان الآراء العلمية .

٤ - أن الدعوى بأن بيعة أبي بكر قامت على أساس القوة والسيف زور وبهتان ، إذ لم يتم عليها دليل أو شبه دليل ، فهي كذب على الله تعالى ، وعلى رسوله وعلى التاريخ ، فالتاريخ يحدثنا - وهو شاهد صدق وعدل - بأنها تمت يوم السقيفة ، واليوم التالي لها بدون ضغط أو اكراه من أحد ، ثم إن أبي بكر لم يكن له ولا لقومه بنو تميم من القوة والعصبة ما يتمكن به هو وقومه من حمل الناس على مبايعته بالقوة والسيف ، ولو كان له ذلك ما استطاع أبو سفيان أن يقول لعلي عند ما تمت بيعة أبي بكر : لم تدع هذا الأمر حتى يكون في شر قبيلة من قريش ؟ فيجيبه على : فتننا وأنت كافر وتريد فتننا وأنت مسلم ! على أنه لو كان وضع المهاجرين يتيح لهم مبايعة أبي بكر على الناس بقوة السيف ، لما استطاع الحباب بن المنذر وهو من الأنصار أن يحرق الأنصار بقوله : يا معشر الأنصار ، املكوا عليكم أمركم فان الناس في فيثكم وظلكم ولن يجترئ مجترئ على خلافتكم .

٥ - أن أبا بكر توجه الى السقيفة ولم يكن معه من المهاجرين ولا عمر وأبو عبيدة ، وأن الأنصار الذين أرادوا أن يبايعوا زعيمهم ورئيسهم سعد بن عباد ، هم الذين نالت منهم القوة ، فقد كان تحت امره سعد بالمدينة ألفا فارس مدججون بالسلاح ، فلو أن البيعة تمت بالقوة وحد السيف لتنت لسعد بن عباد الذي معه القوة ، أو لعلي ومعه جميع بنو هاشم ، أو لأحد رؤوس بنو أمية الذين يبيدهم عليه قريش ، ولكنها تمت لأبي بكر الذي لا عصبة له ، ولا جيش معه كما لهؤلاء ، وإن فما ادعاه هذا القائل من أن بيعة أبي بكر كانت بيعة سياسية ملكية قامت على أساس القوة والسيف ، وأن أبا بكر كان أول ملك في الاسلام ، كذب وبهتان ينم عن جهالة عمياء أو ضلالة مفترضة . (١٥٢)

رابعا : بأن نصب الامام فيه دفع للضرر الناشئ عن عدم نصبه ، ودفع ^{للمعروف} الضرر واجب ، فنصب الامام واجب .

أما المقدمة الأولى وهي أن نصب الامام فيه دفع للضرر الناشئ عن عدم نصبه ، فالدليل عليها : أن المجتمع الذي يعيش فيه الانسان مع غيره من الأفراد يقوم على الأثرة ، والأثانية

وحب الذات والأهواء والشهوات ، ولا بد أن تنتهى هذه بالأفراد الى المدوان ، والمنظلم والتخالم ، والتخاسم ، وسفك الدماء ، ونهب الأموال ، وكل هذه أضرار قاتلة ، لا يدف بها الا وجود امام له سلطة الحكم بالعدل ، وقطع الخصومات ، ومنع التظالم ، وعصمة الدماء ، وصيانة الأموال ، وفى ذلك يقول الماورى : ولولا الولا لكانوا الناس - فوضى مهملين ، وهمجا مضاعين ، وقد قال الأفوه الأودى - وهو شاعر جاهلى - :

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة اذا جهالهم سادوا (١٥٣)

واذ ب فقد بان ما تقدم أن نصب الامام يدفع الأضرار التى تنجم من عدم نه به .

وأما المقدمة الثانية ، وهى أن دفع الضرر واجب ، فالدليل عليها : الاجماع المستند الى كثير من النصوص ، من مثل قوله تعالى : " ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة (١٥٤) " ومثل قوله صلى الله عليه وسلم : " لا ضرر ولا ضرار (١٥٥) " وما دام الدليل قد قام على ثبوت كل من المقدمتين ، سلمت النتيجة وهى أن نصب الامام واجب . ونحب أن ننبه هنا الى أن هذا الدليل دليل شرعى ، وان صيغ صياغة عقلية منطقية ، وذلك لاستناد احدى مقدماته الى دليل شرعى وهو الاجماع بان من المقرر أن الدليل العقلى اذا استندت مقدماته أو احداها الى دليل شرعى ، اعتبر دليللا شرعيا وان صيغ صياغة عقلية منطقية .

وقد عورض هذا الدليل بأن نصب الامام فيه ضرر ، والضرر منغى بالنصر ، ونفى الضرر لا يتحقق الا بعدم وجوب نصب الامام ، فالنتيجة هى أن نصب الامام غير واجب .

أما الضرر فى نصب الامام فكثير متعدد ، منه : تقييد حرية الفرد ، والتنازع الذى يؤدى اليه استنكاف البعض من تولية غيره عليه ، والاضرار بالأمة ان فسق أو كفر ولم تقدر الأمة على عزله ، أو حدوث الفتن والاضطرابات ان قدرت على عزله ، الى آخر ما سيأتى فى أدلة القائلين بالجواز .

والجواب عن هذه المعارضة : أنه لو سلمت هذه الأضرار الناشئة عن وجوب نصب الامام فصا لاشك فيه أن الأضرار الناشئة من عدم نصبه أعلى منها بكثير ، ومن المقرر شرعا أنه يدفع الضرر الأعلى بارتكاب الضرر الأدنى ، أى أنه يرتكب أخف الضررين ، وذلك بالقول بوجوب نصب الامام ، وفى ذلك يقول الرازى (١٥٦) : لانزاع فى أن هذه المحذورات - الأضرار التى يدعى أنها تترتب علو وجوب نصب الامام - قد تحصل ، لكن كل عاقل يعلم أنه اذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الرئيس المطاع ، بالمفاسد الحاصلة من وجوده ، فالمفاسد الحاصلة من عدمه أزيد بكثير من المفاسد الحاصلة من وجوده ، وعند وتوع التعارض تكون المبرة بالرجحان ، فان ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير .

(١٥٣) الأحكام السلطانية ص ٤٩٣ (١٥٤) البقرة ١٩٥ /

(١٥٥)

(١٥٦) الأربعين فى أصول الدين ص ٤٢٨ .

خامساً : نصب الامام يتوقف عليه تنفيذ الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب ولا يتم الا به فهو واجب ، فنصب الامام واجب .

دليل المقدمة الصفوى وهى المقدمة الاولى : ان الله تعالى اوجب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، واوجب الجهاد ، والعدل ، وانصاف المظلوم ، واقامة الحدود ، والحج والجمع ، واخذ الصدقات ، وقهر المنغلبة ، واللصوص وقطاع الطريق ، وقطع المنازعات بين الناس ، وتزويج اليتامى الذين لا اولياء لهم ، ورعاية اموالهم ، وتنفيذ جميع احكام الشريعة وكل هذه الواجبات يتوقف تنفيذها واقامتها على سلطان الامة التى لها من القوة ~~لصوتها~~ والحرية وحق الطاعة على جميع افراد الامة ، ما يمكنها من تنفيذها واقامتها ، واذن فهذه الواجبات لا يتم تنفيذها الا بنصب الامام .

اما دليل المقدمة الكبرى ، وهى المقدمة الثانية ، فقد تكفل به علم الأصول ، ان هى اصولية شرعية مقررة (١٥٧) .

وقد اعترض بأن هذه الواجبات ان كانت ^{مترتبة} متوقفة على نصب الامام توقف المشروط على الشرط فانه لا يلزم من وجوب المشروط وجوب تحصيل الشرط ، كالزكاة المشروطة بحصول النصاب ، فانه لا يلزم من وجوب الزكاة وجوب تحصيل النصاب ، واذن فلا يلزم من وجوب هذه المذكورات وجوب تحصيل ما توقفت عليه ، وهو نصب الامام .

والجواب : ان المتوقف فى هذه الواجبات على نصب الامام هو تنفيذها واقامتها ، ولا وجوبها ، تسقط الاعتراض .

سادساً : ان الصحابة سارعوا بنصب امام عليهم قبل قيامهم به من الرسول صلى الله عليه وسلم ، حيث اجتمعوا فى سقيفة بنى ساعدة ، واختار من يخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وانتهى اجتماعهم باختيار ابي بكر اماما للمسلمين ، فدل ذلك على ان نصب الامام واجب ، بل على انه اهم الواجبات ، والا لما رضوا بتأخير دفته عليه الصلاة والسلام ، وتقدم نصب الامام عليه .

وقد نوقش هذا الدليل بأن الكثير من الصحابة كان يرى تأخير اختيار الامام الى صباح اليوم التالى لوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ان يروى الشهرستانى ان ابا بكر لما قال فى خطبته عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم : انه لا بد لهذا الامر من قائم يقوم به ، فانظروا وهاتوا اراءكم رحمكم الله ، ناداه الناس من كل جانب : صدقت يا ابا بكر ، ولكننا نصبح وننظف فى هذا الامر ونختار من يقوم به ، فهذا يدل على ان الصحابة لم يكونوا متعجلين فى اختيار من يقوم بالامر فى يوم وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، اما ذهاب ابي بكر وعمر وابى عبيدة الى السقيفة فلانهم علموا باجتماع الانصار لمبايعة واحد منهم ، فخشوا ان يقوم بذلك ، فاما ان يبايعه المهاجرون على غير رضائهم ، لانهم يرون انهم احق بالامامة ، واما

(١٥٧) السياسة الشرعية فى اصلاح حال الراعى والرعية ص ١٦٥ ، وشرح القائد النفية ص ١٤٢ ،

ولما ألبسوا فيه فيقع الخلاف والفرقة والانقسام ، فهم لم يتمجلوا نصب الامام ومبايعته مختارين وانما قاموا بذلك تحت تأثير هذا الظرف الخاص ، فلا يدل ذلك على أن نصب الامام مقدم على دفن الرسول صلى الله عليه وسلم ، والا لو كان مقدما على الدفن لذهب المهاجرون والانصار جميعا الى السقيفة في وقت واحد ، وهو ما لم يحدث ، وبناء على ذلك يبطل هذا الاستدلال .
والجواب : أن رد الصحابة على قول أبي بكر بقولهم : ولكننا نصبح وننذر في هذا الأمر ونختار من يقوم به ، لم يذكره سوى الشهرستاني ، ولم نجده في كتاب من كتب التاريخ الاسلامي ^{والذي يقع فيه جرح} المعتبرة ، ومع ذلك فالمدار على ما وقع في السقيفة ، فذهب الانصار مختارين الى السقيفة لاختيار لا اختيار الامام قبل دفن الرسول ، وتم الاختيار قبل دفنه ، فدل على تقدمه نصب الامام على الدفن ، اذ لو لم يكن مقدما ، لطلب المهاجرون من الآن ان يؤخروا اختيار الامام ونصبه الى ما بعد دفن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وحيث لم يفعلوا هذا الطالب دل ذلك على تقدم نصب الامام على دفن الرسول صلى الله عليه وسلم ، ويترتب على ذلك ثبوت وجوب نصب الامام .
وعلى فرض أن الدفن مقدم على نصب الامام ، وان النصب تقدم لظرف خاص ، وهو خوف الانقسام أو المبايع من غير رضا ، فما حدث في السقيفة يدل من وجه آخر ، وهو أن الصحابة قدموا اختيار الخليفة على سائر الواجبات الأخرى من الجهاد والكسب وغيرهما ، وهذا يدل على وجوب نصب الامام ، وهو ما سلكه بعض العلماء في تقرير هذا الدليل (١٥٨) .

ثانيا : دليل القائلون بالوجوب العقلي :

استدل القائلون بالوجوب العقلي على الناس ، وهتم الزيدية ، والمعتزلة فقالوا : ان العقل يقتضي بدفع الضرر قبل وقوعه ، كما يقتضي برفعه بعد الوقوع ، وهذه قضية مسلمة ، لا تختلف فيها المقول والأفهام ، وبما أنه يترتب على عدم نصب الامام ضرر يثان توقعه من على الوجه الذي بيناه في أدلة القائلين بالوقوع الشرعي - لذلك وجب عقلا دفعه ، وسبيل الى دفعه الا بنصب الامام ، فيكون نصبه واجبا عقلا .

وقد أجاب أهل السنة على هذا الدليل بجوابين :-

الأول : أن نصب الامام يقصد منه القيام بأمور شرعية ، كإقامة الحدود ، واستيفاء الحقوق ، وهذه قد يجوز العقل الاستئناس عنها ، فمن باب أولى يجوز العقل الاستئناس عما أقيم لأجلها وهو نصب الامام (١٥٩) .

الثاني : لانسلم أن دفع الضرر واجب عقلا ، بمعنى استحقاق فاعله الثواب والمدح ، واستحقاق تاركه العقاب والذم ، فان العقل لا يستفاد منه الوجوب بهذا المعنى ، وانما يستفاد ذلك من أدلة الشرع ، للأدلة التي قررها العلماء في علمي الكلام والأصول (١٦٠) .

(١٥٨) أصول الدين للبيروني ، ص ١٨٦ (١٥٩) الأحكام السلطانية ص ٤

(١٦٠) شرح المواقيف ج ٨ ص ٣٤٨

ثانياً - أدلة القائلين بالوجوب على الله .

استدل القائلون بوجوب نصب الامام على الله تعالى وهم الشيعة بفرقها المختلفة فقالوا : ان نصب الامام لخاصة واللفظ واجب على الله تعالى ، فنصب الامام واجب على الله تعالى وقبل اثبات مقدمات هذا الدليل ، نذكر عدة أمور توضح دعواهم وأدلتهم ، وهذه الأمور هي -
أولاً : ان الشيعة بالنسبة الى وجوب نصب الامام على الله ينقسمون الى ثلاث فرق ، الفرقة الأولى الاسماعيلية وهذه ترى انه يجب على الله نصب امام معصوم ليرشد الناس الى معرفة الله تعالى ، والفرقة الثانية الامامية الاثنا عشرية ، وهذه ترى انه يجب على الله نصب امام معصوم ليحفظ الدين من الزيادة أو النقصان وليحمل الناس على فعل ما يقر بهم الى الصلاح ويبعدهم عن الفساد ، والفرقة الثالثة قدما الشيعة وهؤلاء يرون انه يجب على الله نصب امام معصوم ليعلم الناس الاغذية والآذوية والسموم والحرف والصناعات .

ثانياً : أن جميع فرق الشيعة تشترط في الامام أن يكون معصوماً عن الخطأ والعصيان والظلم واستدلوا على ذلك بما يأتي - :

أ - أن الشريعة التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم لا بد من وصولها ، حيحة الى الناس بعد وفاته ، ولا يتحقق ذلك الا بحفاظ يحفظها من التفسير ، وناقل ينقلها اليها ، ولا بد أن يكون هذا الناقل معصوماً ، والا كان وجوب الشريعة اليها غير متحقق ، وبما أن الامام من وظائفه الحفاظ والنقل ، فلا بد أن يكون معصوماً .
والجواب عن هذا أن حفظ الشريعة ونقلها لا يتوقف على الامام لان لها طريقاً آخر مقامها به وهو التواتر ، بخلاف نقل الامام فانه لا يفيد القطع ، لأنه خبر واحد ، ولا عصمة فيه ، لان العصمة لله ولرسوله فقط .

ب - لو لم يكن الامام معصوماً لجاز عليه الخطأ والمعصية ، فلو اقتدينا به حينئذ امتثالاً لأمر الله لنا بالاقتداء به ، وللزم على ذلك الأمر بالاتباع في الذنب والمعصية ، وهذا محال ، وان لم نقصد به خرج عن كونه اماماً ، لأن الامام هو من يؤتم ويقتهى به .

والجواب أننا لا نقصد به عند الخطأ والمعصية ، وخروجه عن كونه اماماً في هذه الحيرة الحالة لانه رنا ، بسبب عدم صلاحيته ، وعلى الأمة أن تختار غيره .

ج - لو جاز الخطأ أو الظلم على الامام ، فان لم يجب منعه كان ذلك مخالفاً لأمر الله تعالى بالنهي عن المنكر ، وان وجب منعه فهذا تكليف بالمستحيل عادة ، والخوف من بطلان الامام .

والجواب أنه يجب منعه وعزله ان لم يمتنع وليس في ذلك استحالة ، لتواطؤ أهل
الحل والمقد مع سائر أفراد الأمة على القيام بذلك .

ثالثا : ان الامام المعصوم معين بالنص عليه من قبل الشارع ، واستدلوا على ذلك فيما يأتي :

ا - ان الامام نائب عن الله ورسوله ، والنيابة عن الغير لا تحصل الا بان ذلك الغير
فوجب الا يثبت نصب الامام الا بان الله وان رسوله ، وهذا يقتضي النص عليهما
منهما ، الا أن ^{الشيعة} ~~الاصحاب~~ عشرة يقولون ان النص قد ورد بالاسم ، والزيادة يقولون انسه
ورد بالوصف .

والجواب أن الاذن قد يكون لفرد غير معين ، وقد يكون لفرد معين ، فما هو الدليل
على أنه لفرد معين ؟ ان كل ما يفيد هذا الدليل هو الاذن للغير ، أما كون هذا
الغير معيناً فلا ^{يدل} ~~يظهر~~ عليه هذا الدليل .

ب - ان الامام يجب أن يكون معصوماً ، وأن يكون أفضل الخلق وأعلم الأمة ، وأن يكون
مسلماً فيما بينه وبين الله تعالى ، وكل هذه الصفات لا يطالع عليها الا الله تعالى
فوجب أن يكون نصب الامام من قبله وذلك بالنص عليه .
والدواب أن المعروف من قواعد الشريعة أن الأحكام تبني على الظاهر والواقع
فيكتفى في نصب الامام بتحقيق الصفات المشروطة فيه ظاهراً ، لأن هذا قصارى ما
يمكن الوصول اليه بحسب قدرة البشر .

رابعا : ان الأئمة الذين يعترف الشيعة بهم ، والذين ساقوا الأدلة لاثبات امامتهم هم : علي
وقدر زعموا أنه قد ثبتت امامته بنص من رسول الله صلى الله عليه وسلم - ثم ابنه الحسن ، ثم
أخوه الحسين ، ثم ابنه علي زين العابدين ، ثم ابنه محمد الباقر ، ثم ابنه جعفر الصادق ،
ثم افترقت الشيعة بعده الى فرقتين : الأولى الاسماعيلية ، وهؤلاء لا يشبثون الامامة بعد
جعفر الصادق الى ابنه اسماعيل ، بالنص عليه من أبيه جعفر الصادق ، رغم أنه مات في
حياة أبيه ، ثم الى ابنه محمد المكنوم ، وهؤلاء أول الأئمة الذين يعتقد الاسماعيليين
اختفاءهم ، ثم توالى بعده الأئمة المختفون ، وهؤلاء لا يسمون أيهاً بالباطنية ، الثانية
الاثنا عشرية ، وهؤلاء لا يشبثون الامامة بعد جعفر الصادق الى ابنه موسى الكاظم ، لأن
إخاه الأكبر اسماعيل توفي في حياة أبيه جعفر ، فنص على امامة موسى الكاظم ، ثم
ابنه علي الرضا ، ثم ابنه محمد التقي ، ثم ابنه علي الهادي ، ثم ابنه الحسن العسكري
ثم ابنه محمد المهدي المنتظر ، وهو الامام الثاني عشر الذي اختفى في سرداب خوفاً
من أعدائه ، وسيخرج في آخر الزمان ليملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً .

خامساً : معنى اللطف عند الشيعة هو فعل الأمر الذي يجعل العباد أقرب إلى الملاح وأبعد عن الفساد بأن يكون حالهم مع وجود الأمر أقرب إلى فعل الطاعات والاحتراز عن المعاصي ، وما إذا لم يوجد هذا الأمر ، وهذا فرع القول بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى ، الذي يقول به المفضلة وينكره أهل السنة .

إذا تمهد هذا فالتنا نعود إلى شرح الدليل وإثبات مقدماته فنقول :-

أما المقدمة الأولى وهي أن نصب الإمام لطف ، والدليل عليها يختلف باختلاف فرق الشيعة ، فيقول الإمامية : إن الفرض من نصب الإمام هو القضاء على الفوضى واضطراب الأحوال الناشئة من عدم الرؤساء والولاة ، وحمل الناس على فعل الواجبات وترك القبائح والمنكرات ، والعمل على عدم الزيادة على الدين أو النقص منه ، وتحقيق كسل ذلك بقرب العباد إلى الصلاح ويبعدهم عن الفساد ، وهذا هو معنى اللطف إذ لا معنى له سوى المصالح المترتبة على نصب الإمام .

ويقول الاسماعيلية أن الفرض من نصب الإمام المعصوم هو إرشاد الناس إلى معرفة الله وتعليمهم دينهم ، ولا شك أن معرفة الله ومعرفة دينه أعظم لطف ، لما فيه من مصلحة البشر .

ويقول قدماء الشيعة أن الفرض من نصب الإمام المعصوم هو تعليم الناس الأغذية والأدوية والسموم الممركة والحرف والصناعات ، وصيانتهم عن الآفات والمخاوف ، وكسل ذلك فيه مصلحة للناس ، فكان لطفاً من الله بعباده .

ويقول جميعهم : إن نصب الإمام لو ترك أمره إلى الناس لوقع الخلاف بينهم فيمن سخطوا يختارونه ، وهذا يؤدى إلى التنازع والتقاتل ، ونصبه من قبل الله تعالى بتعيينه والذي عليه فيه حسم لهذا الاختلاف والتقاتل ، وفي ذلك أكبر مصلحة للبشر ، فكان نصب الإمام المعصوم من قبله تعالى لطفاً منه بعباده .

وأما الدليل على المقدمة الثانية ، وهي أن اللطف واجب على الله تعالى ، فقد سطرنا سابقاً دليلاً على ذلك .

الأول : أن الله إذا كان يريد من العباد فعل الطاعات والبعد عن المخاطرات وعلم أن العباد لا يقومون بذلك إلا إذا نصب لهم إماماً ، وجب عليه نصب الإمام ، قياساً على من أعسد مائدة الإنسان ، وعلم أنه لا يحضر إلا إذا ذهب إليه واستدعاه ، فيجب عليه أن يذهب إليه ويستدعيه إذا كان يريد حضوره حقيقة .

فحاصل هذا الدليل قياس الغائب وهو الله تعالى ، على الشاهد وهو العبد ،

بما مع توقف الارادة في كل منهما على تحقيق شئ آخر ، فكما أن الشاهد يجب عليه تحقيق هذا الشئ الآخر وهو الاستدعاء ، فكذلك يجب على الفائب تحقيق الشئ الآخر وهو نصب الامام .

الثاني : أن نصب الامام مثل ارسال الرسول ، في أن كلا منهما لطاف بالمعاد ، لقيام كل منهما بتبليغ الشرع اليهم ، وتكليفهم باتباع أوامره واجتناب نواهيه ، فكما أن ارسال^{الرسول} واجب على الله ليكون حجة على الناس ، فكذلك نصب الأئمة واجب على الله ، ليكون حجة على خلقه . وقد نوقش هذا الدليل بما يأتي :-

أولا : لا نسلم أن نصب الامام لطاف ، وبيان ذلك من ثلاثة أوجه :

- ١ - أن اللطف الذي قلتم به لا يحصل الا بامام قاهر قادر ، ذا امر غير مختلف ، يخشاه أفراد الأمة ، فيرجون ثوابه ويخشون عقابه ، والامام الذي تؤمنون به مختلف^{في} ذا امر وغائب غير حاضر ، لا يتأتى منه قهر الناس حتى يخشون عقابه ويرجون ثوابه ، واذن فلا يوجد هذا اللطف .
 - ٢ - أن الشئ الذي يكون لطافا واجبا على الله تعالى ، والمتحصن للمصلحة الخالي عن وجوه المفسدة ، وأنتم لا تفسرون اللطف بذلك ولا أقسم الدليل عليه ، وذلك لأنكم فسرتم اللطف بالفعل الذي يجعل الناس أقرب الى الصلاح وأبعد عن الفساد ولم تفسروه بتمحصه للمصلحة ، كما أنكم لم تقيموا الدليل على هذا التصدير ، واذن فاللطف الموجب لنصب الامام على الله غير موجود .
 - ٣ - أنه يحتمل أن يوجد زمان يستنكف فيه بعض الناس بنصب هذا الامام ، وحينئذ تقع الفتن والاضطرابات ، فيكون نصب الامام في هذا الزمن خاليا عن اللطف ، وكل زمان صالح لهذا الاحتمال ، فانفك اللطف عن نصب الامام .
- وانا انتفى اللطف في نصب الامام للوجوه الثلاثة المذكورة ، بهأت المقدمة الأولى من دليلهم .

ثانيا : سلمنا أن نصب الامام لطاف ، لكننا ^{برسالة} نعلم أن اللطف واجب على الله تعالى ، إذ أنه لا يجب عليه شئ أصلا ، قاله سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسأل عما يفعل يقول الله تعالى : " وفعل الله ما يشاء " ويقول " ان الله يحكم ما يريد " ^(١٦٢) ويسأل : " ولا يسأل عما يفعل " ^(١٦٣) .

ثالثا : أن قياس فعل الله على فعل العبد قياس باطل ، للفارق بينهما ، إذ لا يقاس فعل الله على فعل أحد من خلقه ، فضلا عما في العبادة من قبح وبشاعة التعبير عن الله تعالى

(١٦١) سورة ابراهيم - ٢٧ . (١٦٢) المائدة - ١ .

(١٦٣) الانبياء - ٢٣ .

يلفظ الغائب ، والله لا تجوز عليه غيبة ، ان لا يجوز التعبير بذلك ، وان جرى ذلك على لسان المتكلمين وأوجدوا له مخرجا لا ثقا .

رابعا : أن مهمة الله على الناس هم الرسل فقط دون الأئمة ، لأن وظيفة الرسل هي التبليغ والتنفيذ ، ووظيفة الأئمة هي التنفيذ فقط ، والادعاء بأنهم يملفون شريعة ربهم كذب وبطلان ، فان الشريعة قد كملت وتمت في آخر حياة الرسول صلى الله عليه وسلم بنص القرآن ، ويلفها الرسول الى الصحابة والصحابة نقلتها الى الأئمة بطريق التواتر القاطع فلا علاقة للأئمة بالتبليغ أو الأيمان بشرع جديد ، ومن ثم لا يكونون حجة لله على خلقه .

خامسا : أن تعليم الأديبة والأغذية والحرف والصناعات لا يحتاج الى نصب امام معصوم من قبل الله على سبيل الوجوب ، ان هذه المعارف يعلمها الناس بالخبرة والتجارب ، وعلى فرض احتياجها فيكفي فيها واحد يعلمها الناس ويتوارث الناس معرفتها دون الحاجة الى نصب امام في كل عصر (١٦٤) .

ومن هذه المناقشات الخمسة يتبين بوضوح بطلان مذهب الشيعة بجميع طوائفها وفرقها .

الإمامة جزء من الدين عند الشيعة .

ظاهر مما تقدم أن الامام عند الشيعة تتوقف عليه معرفة الشريعة ، وتتوقف عليه طاعة الناس لله ، وان حكمة نصب الأئمة مشابهة لحكمة ارسال الرسل ، ولذلك قال الشيعة ان الاعتقاد بوجود الامام أمر أساسي لا يتم الايمان الا به بل هو أصل الايمان فالايان عند هم هو الايمان بالله وبرسوله وكتابه وبولاة الأمر الذين هم الأئمة الذين يعترفون بهم ، فمن لم يؤمن بالأئمة لا يصح ايمانه ، وليست الإمامة عند هم من المصالح العامة التي تفوض الى نظار الأئمة وتكون محلا للاجتهاد كما يقول بذلك أهل السنة وسائر الأئمة ، وانما هي أمر قد فرغ منه ، وجاء به الشرع على سبيل التحديد والتعيين لهؤلاء الأئمة .

أدلة القائلين بالجواز

استدل القائلون بالجواز ، بمعنى أن الأئمة اذا قامت بنصب الامام فيها ونعمت ، والا فلا اثم عليها ، وهم النجدات من الخوارج بما يلي :
أولا : أن ولاية الانسان على من هو مثله ، ليحكم عليه فيما يهتدى اليه وما لا يهتدى اليه تقييد لحرية في التشرف وتقييد حرية الانسان اضرار به لا محالة .
والجواب عن هذه الشبهة أن حكم الامام للرعية مقيد بالكتاب والسنة ، والحكم بهما ليس فيه

(١٦٤) يرجع في عرأ أدلة الشيعة ومناقشتها الى : الأربعين في أصول الدين ص ٤٢٧ - ٤٣٠

تقييد لحرية الانسان وإنما فيه تقييد لأهوائه وشهواته التي تضر بالفرد والمجتمع أما حرية التي لا تضر بأحد فهي مصونة في ذال الحكم بالكتاب والسنة .

ثانيا : أن نصب الامام يؤدي الى وقوع الخلاف والفتن ، ان قد تختار جماعة من الأمة شخصا معيناً ، لأنه أمر لاج من غيره في نظرها بينما تستنكف جماعة أخرى من نصبه ، وتختارون شخصا غيره ، وهنا يقع النزاع والفتن والحروب ، وكل ذلك اضرار بالأمة .

والجواب عن هذه الشبهة أن الأمة اذا اتفقت على شخص معين فلا مجال للقول بوقوع الخلاف ، والفتن وان اختلفت وجب عليها تقديم أغفأ المرشحين ، وعلى الوجه الذي سنبينه عند الكلام على اختيار الامام ان شاء الله تعالى ، وهو قاطع للخلاف والفتن أيضا .

ثالثا : أن الامام قد يتصور منه الكفر أو الفسق ، لعدم عصمته ، فان لم يعزل أضر الأمة بكفره وفسقه ، وان عزل أدى ذلك الى الفتنة ، لأن عزله يحتاج الى محاربة ، وهذا اضرار بالأمة أيضا .

والجواب عن هذا الشبهة أن كلام الكفر والفسق سبب من أسباب العزل ، والأمة حينئذ مكلفة بعزله ، ولا يؤدي ذلك الى الفتنة ان احتاج العزل الى محاربة ، لأن محاربته واجبة على الأمة جميعا .

وهنا أجوبة اجمالية على الشبهة الثلاثة فوق ما ذكرناه من أجوبة تفصيلية على كل شبهة ، نوجزها فيما يلي :-

أ - إن هذه الشبهة تقتضي عدم جواز نصب الامام ، لأنها تقوم على أن نصب الامام يفضي الى الضرر ، والضرر لا يجوز ، فما يقضى اليه وهو نصب الامام لا يجوز ، مع أن مذهبيهم هو الجواز لعدم الجواز ، فبطلت هذه الشبهة ، لأنها انتجتها نقيض الدعوى ، وقولهم اننا عد لنا عن القول بعدم الجواز ، لاحتمال انتفاء الأضرار المشار اليها في بعض الحالات ، يقتضي أنه اذا لم توجد هذه الأضرار جاز نصب الامام ، وان وجدت لا يجوز . به ، وهذا أيضا خلاف دعواهم ، لأنهم يدعون الجواز مطلقا فبطل هذا القول أيضا .

ب - أنه مع التسليم بهذه الأضرار ، فان الأضرار الناشئة من عدم نصب الامام تترتب وتزيد على هذه الأضرار ، وذلك لأن عدم نصب الامام يؤدي الى الفوضى ، والتنازع والتقاتل ، وسفك الدماء ، وضباع الحقوق ، وإبطال الجهاد والدفاع عن الأوطان ، وتعطيل أحكام الشريعة ، ومن المقرر أنه عند تقابل الأضرار يرتكب وتعطيل

الضرر الأدنى وهو المترتب على نصب الامام ، لدفع الضرر الأعلى وهو التشريع على نصبه للاسلام ، لدفع الضرر الأعلى وهو المترتب على عدم نصبه ، فبطلت هذه الشبهة رابعاً : أن للإمامة شروطاً قلما توجد في كل عصر ، فإن أقاموا فاقدها لم يأتوا بالواجب ، وإن لم يقيموه فقد تركوا الواجب ، فوجوب نصب الامام يستلزم أحد الأمرين المنضمين ، فيكون مستثماً .

والجواب عن هذه الشبهة أن الأمة إذا لم تجد من تتوفر فيه شروط الإمامة كلها فإن الواجب عليهم حينئذ اختيار من يتوفر فيه أكبر قدر ممكن منها ، فإذا اختاروه فقصروا بالواجب عليهم ، ولا يعتبرون بهذا الاختيار تاركين للواجب ، إذ لا يجب عليهم تحصيل من تتوفر فيه الشروط كلها ، لأن هذا ليس في مقدورهم ، والقدرة شرط التكليف . هذا فضلاً عن أن هذه الشبهة تنتج المنع لا الجواز ، فإن أجابوا بأننا عدلنا عن القول بعدم الجواز إلى الجواز ، لاحتمال تحقق الشروط في شخص ما ، فالجواب على ذلك هو ما قدمناه في الجواب على نظيره .

خامساً : أن الانتفاع بالامام لا يتحقق إلا بالوصول إليه ، ولا يخفى تعذر وصول أحاد الرعية في كل ما يمن لهم من الأمور الدينية عادة ، وإن فلا فائدة في نسبته للعامة .

والجواب عن هذه الشبهة أننا نمنع تعذر وصول الرعية إلى الامام لأن هذا أمر ممكن في

جميع العصور ، والتاريخ شاهد صدق بذلك ، ولئن سلمنا هذا التعذر فإننا نمنع قصر الانتفاع على الوصول إليه ، إذ قد ينفع به ما لا ينتفع به يكون فعله عبثاً وهو لا يجوز ، الرعية
فالدليل أنتج نقيض الدعوة فكان باطلاً .

سادساً : من المقرر أن الامام يجب له الطاعة على أفراد الرعية ، فإذا اجتهد أحد أفرادها وأداءه اجتهاده إلى رأى يخالف رأى الامام ، جازت له مخالفته وعدم طاعته ، فيسؤل الأمر إلى أن الامام يجب له الطاعة ، ولا يجب له الطاعة ، وهذا تناقض ، وهو لا يجوز .

والجواب : أن الطاعة الواجبة قاصرة على المسائل القطعية ، أما المسائل الفرعية الاجتهادية فلا يجب للامام الطاعة فيها ، ويجوز فيها مخالفته ، لأنه لا يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهداً آخر ، وإن فليس هناك تناقض .

على أن المتأخرين من العلماء قد قرروا أنه إذا ألهم ولي الأمر الأمة بأحد الآراء ففسى المسألة الاجتهادية وجبت طاعته ولا تجوز مخالفته في ذلك .

على أن هذه الشبهة تنتج عدم الجواز لا الجواز المدعى ، فكانت باطلة من هذا الوجه أيضاً .

سابعاً : أن دين الناس وطابعهم يحملهم على رعاية مصالحهم الدينية والدنيوية ، وإن فلا حاجة بهم إلى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به ، والدليل على ذلك انتظام أحوال العربان والبهائيين في معاشهم الدنيوية وأحوالهم الدينية مع أنهم خارجون عن حكم السلطان ولا يتحكم فيهم إمام .

والجواب : عن هذه الشبهة أن حمل الدين ^{وطابع} والمصلحة على رعاية المصالح وإن أمكن تصوره عقلاً ، إلا أنه غير ممكن واقعاً وفعلاً ، بدليل انتشار الفتنة والاختلاف بين الناس عند موت السلاطين ، وأما دعوى انتظام أحوال البهائيين والعربان فهي غير مسلمة إذ أننا نراهم كالذئاب الشاردة ، والأسود الضاربة ، لا يبقى بعضهم على بعض ، ولا يحافظون في الغالب على سنة ولا قرص ، فقد اختل أمرهم في دنياهم وليس تشوفهم إلى العمل بموجب دينهم غالباً فيهم ، بحيث يفنيهم عن رئاسة السلطان عليهم . وأكبر دليل على بطلان مذهبهم هذا أنهم نقضوه فعلاً وعملاً لأنهم لم يستطيعوا تطبيقه من الناحية العملية ^{ذلك} ، أن الخوارج جميعاً قد أمروا عليهم عبد الله بن وهب الراسبي إماماً لهم ، والنجدات سموا بذلك لأنهم بايعوا ^{محمداً} بن عامر الحنفي إماماً لهم ، وبايعوا ماقبل قائداً يسمى أبابا التوت ، وبايعوا من بعده آخر اسمه أبو فديك ، وهذا دليل على أنهم قد نقضوا مذهبهم منذ نشأته (١٦٥) .

فمذهبهم إذن باطل نظرياً ، ولا يمكن تحقيقه عملياً ، لذلك اندثر كما اندثروا ، وأصبح كما أصبحوا ، في دمة التاريخ أثراً بعيداً عينا .

باب في حال الأمن دون الفتنة .

ذهب هشام الفوطي من كبار المعتزلة إلى أنه يجب نصب الإمام في حال الأمن والعدل دون حال الفتنة والظلم ، وكأنه يرمى بهذا إلى إبطال إمامة علي رضي الله عنه ، لأنه يبيع بالإمامة في حال وقوع الفتنة والاضطرابات ، وقد استدل على رأيه هذا : بأنه يجوز ألا تدفع الظلمة الإمام في حال وقوع الفتن بين الناس ، فيكون ذلك سبباً في زوالهم ، فلا يجب نصبه في هذه الحالة منعاً لزيادة الفتن (١٦٦) ، وهذه وجهة نظر خاطئة للأمور الآتية :-

- ١ - أن وقوع الفتن أدى إلى وجود الإمام ، ليستطيع قمع هذه الفتن ، وإقامة العدل ، وإعادة الأمن إلى نصابه ، بمعاونة أهل الصلاح والعدل ، لأن عدم وجود الإمام يشجع أهل البغي على ظلمهم وغيبهم ، إذ لا توجد قوة تخيفهم أو سلطة ترهبهم ، وفي ذلك يقول الإمام أحمد : الفتنة إذا لم يكن إمام يقوم بأمر المسلمين .

(١٦٥) نهاية الأقدام ج ٨٨٢ وما بعده ١٥ ، شرح المواقف ج ٨ ص ٣٤٧ وما بعده ١٥ ، والأربعين في أصول الدين ج ٤٢٨ والنظريات السياسية الإسلامية ج ١٤٣ وما بعده ١٥ .
(١٦٦) شرح السعدي على المقاصد ج ٢ ص ٢٠٠ وأصول الدين للبيهقي ج ٢ ص ٢٧٢ ، وشرح السعدي على المقاصد النفسية ج ١ ص ١٣٩ .

٢ - أن أدلة أهل السنة على وجوب نصب الامام بما فيها من اجماع الصحابة على وجوب نصبه وما في نفيه من دفع الضرر ، وتوقف تنفيذ أحكام الشريعة عليه - تدل على وجوب نصب الامام في كل حال ، ولم تفصل في ذلك بين حال الأمن والفتنة .

دليل من قال بالوجوب في حال الفتنة دون الأمن .

ذهب البعض الى أنه يجب نصب الامام في حال الفتنة دون حال الأمن ، ونسب هذا الى ابي بكر الأعمى من المعتزلة ، ولكننا قد منا ^{القول} ~~بأن~~ بأنه قد اضطرر النقل عنه ، وقد استدل أصحاب هذا الرأي : بأن وقوع الفتنة والظلم بين الناس ضرر ، والضرر تجب ازالته ، ولا سبيل الى ازالته الا بوجود سلطة قاهرة هي سلطة الامام ، وان فوجب نفيه عند ظهور الفتن والظلم ، وأما عند ظهور الأمن والعدل فليس هناك ضرر حتى تجب ازالته (١٦٧) ، ويؤكد على ذلك بما يأتي :

- ١ - أن تظالم الناس ليس مقصورا على حال الفتن ، بل هو شامل لجميع الأحوال في جميع المصور ، وان الظالم من شيم النفوس ، واذا كان واقعا في حال الأمن أيضا وجب رفعه بواسطة نصب الامام ، لأنه ضرر ، والضرر يجب رفعه .
 - ٢ - ان وظيفة الامام ليست قاصرة على ازالة أسباب الفتن من الظلم وغيره ، بل تشمل غيرها كاقامة الحدود ، وتجهيز الجيوش ، وذلك يشمل جميع الأحوال .
 - ٣ - أن الصحابة أجمعوا على اختيار ابي بكر خليفة واماما ، مع ان الحالة لم تكن حالة فتنة فدل ذلك على وجوب نصب الامام في كل حال .
 - ٤ - أن أدلة أهل السنة على وجوب نصب الامام لم تفرق بين حال وحال ، فايجاهه في حال الفتنة فقط تفريق بلا دليل ، فلا يجوز حمله .
- وما تقدم يتبين لنا أن القول الصحيح الموافق للصواب من هذه الأقوال هو قول القائلين بالوجوب الشرعي على الناس في جميع الأحوال .

(١٦٧) شرح السعد على المقاصد ج ٢ ص ٢٠٠ ، وأصول الدين للبغدادي ج ٢ ص ٢٧٢ ، وشرح السعد

على العقائد النفسية ص ١٣٩ .

المبحث الثاني في شروط الامام

اشترط الفقهاء فيمن يتولى منصب الامة وهو الامام شروطا لم يشترطوها فيمن يشغل أى منصب آخر نظرا لمكانة هذا المنصب العالية ، ومنزلته الخطيرة ، وقبل أن تعرض هذه الشروط بالتفصيل تنبه الى عدة أمور :-

الأول : أن هذه الشروط كلها ثبتت بأدلة شرعية فقد ثبت بعضها بالنصوص الصريحة ، والبعض الآخر بالنصوص العامة من الكتاب والسنة وقواعد السياسة الشرعية ، التي أشرنا اليها في المقدمة ولم يثبت الفقهاء شيئا من هذه الشروط بالعقل وحده ، وإن كان العقل مؤيدا ومؤكدا لها ، ودورود النصوص الصريحة لبعض الشروط فقط لا يضر ، مادام ^{للصحة} للسياسة الشرعية والنصوص العامة القدح المعلق في اثبات بقية الشروط .

الثاني : أن هذه الشروط يختلف العلماء في مقدارها ، فجعلها البغدادى أربعة ، وجعلها ابن خلدون خمسة ، وجعلها الماورى سبعة ، وجعلها ابن هزم ثمانية ، وجعلها الغزالي عشرة ، وجعلها بعضهم اثنا عشر ، وهذا اختلاف لفظي شكلي يقوم على الإيجاز عند البعض والتفصيل عند البعض الآخر ، وإدماج بعض الشروط في شرط واحد عند بعض ثالث .

الثالث : أن هذه الشروط ليست كلها محل إجماع من الفقهاء ، بل بعضها مجمع عليه ، والآخر مختلف فيه ، وسندين ذلك عند الكلام بالتفصيل على هذه الشروط إن شاء الله تعالى .

الرابع : أن هذه الشروط يجب توفرها في الامام عند اختياره في حالة الاختيار ، وهي حالة الاستقرار العادية ، فإذا انتفت هذه الحالة بأن تغلب على الأمة من لا يصلح للامامة ، فإنه يسقط التمسك بهذه الشروط ، لعدم قدرة الأمة على تحقيقها ، ولأن تحقيقها يؤدي الى مفسد وفتن واضرار زائدة يجب عيانة الأمة عنها ، وعلى الأمة السكوت على هذه الحالة مؤقتا الى أن تستطيع تغيير الوضع الى الحالة العادية فتختار من تتوفر فيه هذه الشروط ، وفي ذلك يقول السعد : " بنى ما ذكر في باب الامة على الاختيار والاقتدار ، أما عند العجز والاضطرار ، واستيلاء الكثرة والكفلة والفجار ، وتسلط الجبايرة الأشرار . فقد صارت الرئاسة الدينية الظلمة والكفار

(١٦٨) تفليبية ، وبنييت عليها الأحكام الدينية المتوسطة بالامام ضرورة ، والضرورات تبيح الحظورات
الخامس : يشترط الشيعة أن يكون الامام أعلم الناس ، ومصوما ، شئت امامته بالنصر ، ونظرا لانفرا .
بهذه الشروط مع عدم صحتها ، لذلك لم تعد لها من الشروط وان كنا سنشير اليها .
أما هذه الشروط التي أشرنا اليها آنفا فتبينها بالتفصيل فيما يلي :-

١ - الامام

- ١ - يشترط في الامام أن يكون مسلما وعلى ذلك لا تنعقد الامة لكافر ، ولو دارا الكفر عليه بأن ارتد والعيان بالله انعزل وهذا الشرط مجمع عليه بين الفقهاء وسند الاجماع ما يأتي
قول الله تبارك وتعالى : " ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا " (١٦٩) فقد نفت الآية ولاية الكافر على المسلم ، وليس هناك أعظم من ولاية الامام ، فدل ذلك على عدم جواز كونه كافرا .
- ٢ - قول الله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم " فان ورود هذه الآية في قوله تعالى " وأولى الأمر منكم " بعد قوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا " يدل على أن أولى الأمر منكم الذين تجب طاعتهم يجب أن يكونوا من المسلمين .
- ٣ - قول الرسول صلى الله عليه وسلم : " ان أمر عليكم عبد مجدع يقودكم بكتاب الله فاسمعوا وأطيعوا " فان الحديث واضح الدلالة في أن الرئاسة التي يجب لها الطاعة يكون لمن يقود بكتاب الله ، وهو المسلم ، ودون غيره .
- ٤ - أن الله سبحانه وتعالى أمر بقتال غير المسلمين^١ إلى^٢ يسلموا أو يهدوا الجزية وهذا يقتضي أن تكون الامة والقيادة للمسلم ، وان كيف يمكن لغير المسلم أن يترجم الحرب وقود الجيوش التي يشنها المسلمون على غير المسلمين ؟ لذلك كان من الواضح أنه لا مجال في الدولة الاسلامية لأن يتولى أمرها غير المسلمين ، وان أنه لا يمتنع عقلا أن يتولى الأمر في دولة ذات مبدأ من يجحد بهذا المبدأ ويكفر به ، فلا يستساغ أن يتولى أمر الدولة الشيوعية رأسمالي أو لدولة الرأسمالية شيوعي .

من الشروط التي يجب تحققها في الامام أن يكون بالغا عاقلًا ، ومنا ، على ذلك لا تنعقد الإمامة لصبي ولو كان مميزا ، فلو اتفق أهل الحل والعقد في الأمة على اسناد الامامة الى صبي في حالة الاختيار ، لم تصح امامته ، وهذا الشرط متفق عليه بين جميع الفقهاء ، وسندهم في ذلك الى ما يأتي :-

- ١ - ما رواه أحمد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " تموزوا بالله من رأس المبعيوسين
وامارة الصبيان " (١٦٩) فقد أمر الرسول عليه الصلاة والسلام بالتموز من امارة النبيان
والتموز لا يكون الا من شر ، فتكون توليته اقامة للشر ونصباً له ، وهو لا يجوز .
- ٢ - أن الصبي لا ولاية له على نفسه فمن باب أولى لا تكون له ولاية على غيره .
- ٣ - أن الامام مخاطب باقامة الدين وتنفيذه ، والصبي غير مخاطب لقوله عليه الصلاة والسلام
" رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، والصبي حتى يحتلم ، والمجنون حتى يفيق " (١٧٠)
واذن فلا تصح امامته .
- ٤ - أن الصبي قد يدفعه علمه بأنه ليس مكلفاً وأنه غير محاسب على أعماله ، الى الاخلال بطر
بالمواجبات الملقة على عاتقه ، فكانت توليته مظنة الاخلال بالمنصب ، فلا تصح توليته . (١٧١)
- ولا يقلل من قيمة الاجماع المذكور خلاف الامامية والمتأخرون من الحنفية .
- أما الامامية فقد أجازوا امامة الصبي الذي لم يبلغ ، بل أجازوا امامة الجنين في بطن
أمه ، وهذا مبني على عقيدتهم في الامامة ، وهي أنها تثبت بالنصر على من يتولاها
اذ أنهم ما داموا قد ذهبوا الى ذلك ، فمن الجائز أن ينسب الامام السابق على ابن له
لم يبلغ الحلم ، أو جنين لا زال في بطن أمه ، وهذا رأى باطل من عدة وجوه :-
- ١ - أن الأدلة التي قد منهاها على عدم انعقاد امامة الصبي تبطل هذا القول .
- ٢ - أن ثبوت الامامة بالنصر قول باطل لمساكني ، فما بنى عليه وهو صحة امامة الصبي اذا
نصر عليه باطل أيضاً .

(١٦٦) نيل الأوطار ح ٨ ع ٢١٩. (١٧٠) فيهر القدير الجليل الصغير ح ٤ ع ٣٥.

(١٧١) مآثر الانافة في معالم الخلافة ج ١ ص ٣٢، ومغنى المحتاج ج ٤ ص ١٣٠.

(١٧٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل - ج ٤ - ص ١١٠

أن الشيعة قد نشأوا بعد اعتقاد الاجماع على عدم صحة ائمة الصبي ، فلا يعتبر خلافاً
مؤثراً في اعتقاد الاجماع .

وأما الحنفية فقد قالوا : ترجح ائمة الصبي للضرورة ، بأن يتنازع أكثر من واحد على
المنصب بعد موت الامام أو السلطان ، نزاها يومئذ الى فتن وحروب وفساد كبير ، ولا يجد
أهل الحل والعقد وسيلة للقضاء على هذه الفتن سوى استناد المنصب الى ابن الامام أو
السلطان السابق اذا كان صغيراً ، لمكانة الامام أو السلطان السابق في نفوس الجميع ،
ولكن الحنفية أضافوا الى ذلك : أنه يجب على أهل الحل والعقد في الأمة أن يفوضوا
اختصاصات المنصب الى وال يكون تابعاً لهذا الصبي - وهو ما يعرف في النظم الحديثة
بالوصى على العرش ، وذلك لعدم صحة الاذن بالقضاء والجمعة وسائر أعمال الدولة من
الولاية له ، ويكون الصبي هو الامام الرسمي ، والوالي هو الامام الفعلي ، لكن ينبغي أن
يقال ان ولايته مؤقتة ببلوغ الصبي ، فاذا بلغ الصبي انعزل الوالي ، وقلد الابن (١٧٣) الائمة
هذا ويمكن تصوير ائمة الصبي القائمة على الضرورة بأن يتغلب متغلب على الأمة
في فرض عليها ، فيها يكون رئيساً عليها قسراً وكرهاً ، وبالحكم في هذه الصورة مثل الحكم
في سابقاتها من صحة ائمة الصبي للضرورة حينئذ ، ومع تعيين وال يقوم بالحكم الفعلي
والو ، أن يتيسر للأمة تغيير هذا الوضع المخالف للشرع فتختار لمنصب الائمة من يكون
مستوفياً للشروط المطلوبة في الامام .

ويوضح ما تقدم أن الحنفية يقولون بائمة الصبي في حالة الضرورة ، ووز حالة الاختيار
ولذلك فهم مع جمهور الأمة في اشتراط البلوغ في الامام ولم يخرجوا بذلك عن الاجماع
وبذلك نرى أن شرط البلوغ شرط متفق عليه .

٣ - المقتبل

يشترط ، فيمن يسند اليه منصب الائمة أن يكون عاقلاً ، ومناً عليه فلا تنعقد الائمة لصغير
لمجنون ، وذلك لأنه لا ولاية على نفسه ، فمن باب أولى لا تكون له ولاية على غيره ، ولأن

الامام مكلف بتنفيذ جميع الواجبات الشرعية التي تقتضيها وظيفته ، والمجنون ليس مكلفاً للحديث الذي ذكرناه في عدم صحة ائمة السبي ، ولأن منصب الامامة يقوم على رعاية مصالح ، وفي تولية المجنون اخلال بها وفساد كبير ، ويذكر الماوردي ، أنه لا يكفي في تحقق هذا الشرط مجرد العقل الذي يتحقق به التكليف بل لابد فيه من توافر الفطنة ، وجودة التفكير ، وحدة الذكاء ، والبعد عن السهو والمفلة ، لأن ذلك كله يشترط في القاضي (١٧٤) فاشترطه في الامام من باب أولى .

وقد فصل الماوردي في الأحكام المتعلقة بزوال العقل ، فقسم ما يزيل العقل الى قسمين : ما يرجي زواله كالإغماء ، وما لا يرجي زواله كالجنون والخبيل .
وأما ما يرجي زواله فإنه لا يمنع انعقاد الامامة ، كما أنه لا يمنع استدامتها ، لأنَّه مرض قليل اللبث ، سريع الزوال .

وأما ما لا يرجي زواله فاما أن يكون مطبقاً لا تتخلله افاقة ، وهذا يمنع انعقاد الامامة ، واذا طرأ على الامام بعد توليه منصبه منع استدامته في المنصب واستحق العزل ان تحققنا من وجود هذا المرض وقطعنا به ، وان كان الجنون غير مطبق ، بأن كان يحن تارة ^{ويصح} تارة أخرى نثار ، فان كان جنونه أكثر من افاقته ، فان هذا يمنع انعقاد الامامة ، كما يمنع من استدامتها ، وان كانت افاقته أكثر من جنونه فقد اتفق العلماء على عدم انعقاد امامته وأختلفوا فيما اذا طرأ هذا الجنون عليه بعد توليه منصبه هل يمنع استدامتها أولاً ؟ فذهب فريق الى القول بأن ذلك يمنع من استدامتها كما يمنع من ابتدائها ، لأن من واجب الامام النثار في مصالح الأئمة وهذا الجنون مع تكرره يخل بهذا الواجب وذهب فريق آخر الى القول بأن ذلك لا يمنع من استدامة الامامة ، وان كان يمنع انعقادها في الابتداء ، لأن المطالب وقت عقد الامامة هو السلامة الكاملة ، وعند الخروج منها هو النقص الكامل (١٧٥) .

ولعل أرجح القولين هو الأول منه ، ان من الجائز أن تجب نوبة الجنون في وقت تحتاج فيه الأمة الى رأى الامام في بعض المسائل الهامة على وجه السرعة كأمر الحرب وغيرها :

(١٧٤) الأحكام السلطانية ص ٦٥ .

(١٧٥) المصدر السابق ص ١٧ .

وليس من المصلحة أن تعطّل أمثال هذه المسائل حتى يفيق الامام.

٤ — الحبرية

~~~~~

بشرط في الامام أن يكون كامل الحرية ، ليس فيه شائبة رق ، ومنّا على ذلك لا تتعقد

امامة الحق ، ولا معتق البعير ، ولا المكاتب أو المدير ، والدليل على ذلك مايلي — :

١ — أن العبد لا ولاية له على نفسه ، إذ وليه ومدبر أمره هو سيده ، فكيف تكون له ولاية على غيره .

٢ — أن وقته مشغول بخدمة سيده ، فكيف يتفرغ لمباشرة مهام المنصب وخدمة سيده ، تستغرق وقته كله ؟

٣ — أن الأحرار يحتقرون العبيد ، ويستنكفون عن إعتصمهم ، فلا تتحقق مصلحة الأمة بتوليّتهم . (١٧٦)

واستناداً لهذا الشرط متفق عليه بين جميع الفقهاء ، ولم يخالف في ذلك إلا الخوارج ، حيث أجازوا تقليد العبد منصب الامامة ، (١٧٧) واستدلوا بقوله صلى الله عليه وسلم "اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة" (١٧٨) فإن السمع والطاعة للعبد فرع صحة توليته ، فدل ذلك على صحة ولاية الرقيق لأن العبد إذا أُلقي انصرف إلى الرقيق .

وقد أجاب العلماء عن الاستدلال بهذا الحديث بأنه محمول على المبالغة في وجوب سماع الدعاة للامام ، وحتى على فرض كونه عبداً حبشياً ، أو محمول على ما دون الامامة من الولايات ، والذي حملنا على صرف الحديث عن ظاهره إلى أحد هذين المحلين هو الاجماع على أن الامام لا يباح أن يكون عبداً ، وخلاف الخوارج لا يبعد خرقاً للاجماع ، لأنهم نشأوا بعد انعقاد الاجماع واستقراره ، فلا يقدر خلافهم فيه .

لكن يجب التنبيه إلى أن العلماء قد أجازوا أن يكون العبد اماماً في حالة الضرورة ، كما إذا تغلب عبده له قوة وشوكة على مقاليد الحكم في الأمة ، أو كان المتغلب حراً ولكنه فرض على الأمة برئاسة العبد ، ففي هاتين الحالتين وما مثلها من حالات الضرورة تصح امامة

(١٧٦) شرح المواقف ج ٨ ص ٢٥٠ وحاشية ابن عابد بن ج ١ ص ٥٤٨ ، وفضائح الباطنية ص ١٨ .

(١٧٧) الملل والنحل ج ١ ص ٥٨٠ .



المعبد ويجب له الطاعة ، اخمادا للفتنة التي قد تحدث من مقاومته مالم يأمر بمعصية (١٧٩) .  
لكن يجب على الأمة أن تنتهز كل فرصة لتغيير هذا الوضع ، فتقوم بخلمه عند أول فرصة تسنح  
لها اذا آمنت وقوع الفتنة .

#### ٥ - الذكيرة ~~~~~

اشترط العلماء في الامام أن يكون ذكرا ، وعلى ذلك فلا تنعقد اامة المرأة ، وألحق العلماء  
بالمرأة الخنثى ، ولو بان أنه ذكر ، بأن يال من ذكره ، أو أجريت له عملية جراحية حولت مجارى  
البول والمني الى عضو التذكير ، وذلك للاحتياط في تجنب المنصب شائبة الأنوثة .  
وهذا الشرط متفق عليه بين جميع فقهاء الأمة وسندهم فيه ما يأتى :-

١ - مارواه البخارى وأحمد والترمذى عن أبى بكره أن النبى صلى الله عليه وسلم لما بلغه  
أن أهل فارس ملكوا بنت كسرى عليهم قال : " لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة " ( ١٨٠ ) ،  
وهذا خبر معناه النهى عن تولية المرأة أى ولاية من ولايات الدولة ، لأن كلمة " أمرهم "م  
مفرد مضاف وهو من صيغ العموم ، فبهم كل أمر من أمور الأمة الا ما قام الدليل على تخصيصه  
وهو الولايات الخاصة ، كالوصاية على يتيم أو الولاية على وقف ، وإدارة مدرسة للبنات  
أو مستشفى للنساء .

٢ - ان الامام لا يستغنى عن الاختلاط بالرجال والمشاورة معهم فى أمور الدولة ، واسناد  
الامامة الى المرأة يقتضى خروجها من منزلها واختلاط بالرجال الأجانب والخلوة بهم  
والمرأة ممنوعة شرعا من الاختلاط بالرجال ، والخلوة بهم ، والخروج الى الطرقات الا  
لضرورة ( ١٨١ ) .

٣ - ان الامام بحكم منصبه يحتاج الى قيادة الجيوش ، وخوض غمار الحروب وتدبير أمورها  
والاشراف عليها والمرأة بحكم تكوينها الخلقى لا تقوى على ذلك ( ١٨٢ ) .

٤ - أن المرأة بحكم تكوينها الطبيعى الجبلى تعثر بها مع مرور الأيام عوامل تضعف من تكوين  
الرأى الناضج لديها ، من حمض وحمل وولادة وارضاع ، وهذه العوامل توهن من قوة

( ١٧٩ ) المصدر السابق . ( ١٨٠ ) صحيح البخارى ج ٩ ص ٥٥ ، صحيح التذوى :  
ج ٨ ص ١١٩ . ( ١٨١ ) مآثر الاناقة فى معالم الخلافة ج ١ ص ٣٢ .  
ورن المختار ج ١ ص ٥٤٨ . ( ١٨٢ ) حاشية قاسم على المسامرة ص ١٦٤ .

تفكيرها وسداد رأيها ، كما تؤثر على ذاكرتها بالنسيان ، وإلى هذا الوجه والذي قبله تشير الآية الكريمة في بيان سبب قوامة الرجل على المرأة بقولها : " الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض " وتشير آية أخرى إلى : " أن السبب في جعل شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل هو تعرضها للنسيان ، فتقول : " أن تضل أحداهما فتذكر أحدهما الأخرى ، وآثار هذه العوامل لدى المرأة تتنافى مع ما يتطلبه المنصب من قوة التفكير وسداد الرأي وكال التدبير .

لكل هذه الأدلة أجمع الفقهاء على عدم جواز اسناد منصب الإمامة إلى المرأة ، مهما بلغت من العلم والذكاء والفطنة .

#### ٦ - العلم

من الشروط التي يجب تحقيقها في الإمام : العلم ، والمراد به العلم بأحكام الشريعة الإسلامية على الوجه الذي يتمكن به من القيام بالواجب عليه ، وهو تنفيذ أحكام الله تعالى ، ومنها عليه فلا يصح تقليد الجاهل بها أو ببعضها منصب الإمامة ، لأن الواجب على الإمام تنفيذ أحكام الله تعالى ، وسياسة الأمة وتدبير شؤونها وفق هذه الأحكام ، فإذا كان جاهلا ببعضها أو ببعضها فإنها لا يتمكن من القيام بالواجب عليه ، فلا تصح توليته .

واشترط هذا القدر من العلم متفق عليه بين الفقهاء ، وأما بلوغ هذا العلم درجة الاجتهاد فهو محل خلاف بين الفقهاء ، فذهب الجمهور إلى اشتراطه ، وأنه لا بد من الاجتهاد في الإمام ، وذهب الحنفية إلى عدم اشتراطه ، وقالوا يكفي فيه علم المقلد في الأصول والفروع . (١٨٣)

استدل الجمهور على اشتراط الاجتهاد في الإمام بما يأتي :-

أولاً : يقاس الإمامة على القضاء ، وبجامع أن كلا منهما ولاية عامة ، فكما أن الاجتهاد شرط في القضاء ، فكذلك يكون شرط في الإمامة ، بل إنه في الإمامة أولى ، لأن الحاجة إلى الاجتهاد في الإمامة أكثر منها في القضاء .

وقد أجاز الحنفية على هذا الدليل بأننا لا نشترط الاجتهاد في القضاء ، فهو من باب رتبة

(١٨٢) شرح المواقف ج ٨ ص ٣٤٩ ، مآثر الانافة في معالم الخلافة ج ١ ص ٣٧ ، المقدمة ص ١٦١ ، المسامرة في شرح المسامرة ص ١٦٢ وما بعدها .

المختلف فيه الى المختلف فيه ، وهو لا يجوز .

ثانياً : ان الامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال ، والتقليد نقص لا يليق بهذا المنصب ، فاسناد الامة الى المقلد لا يجوز (١٨٤) .

وأجاب الحنفية عن هذا الدليل بأن كل ما يقتضيه هو كون الاجتهاد شرط كمال وتفضل ، ونحن بهذا نقول ، فانه اذا وجد مجتهد ومقلد قد منا المجتهد بدون شك .

ثالثاً : ان من أهم مقاصد الامة حفظ العقائد ، وتنفيذ أحكام الشريعة في كل ما جاءت به ، ولا يتم ذلك بدون الاجتهاد ، ان به يتمكن الامام من اقامة الحجج ، وحل الشبه ، والاستقلال بالفتوى ، فسي النوازل والوقائع نصاً واستنباطاً (١٨٥) .

وقد أجاب الحنفية عن هذا الدليل بأن تنفيذ مقاصد الامة المذكورة لا يتوقف على الاجتهاد ، لان الامام يمكنه <sup>التنفيذ</sup> بدونه الاجتهاد ، بأن يفوض الى غيره من المجتهدين الحكم في الأمور التي تستدعي الاجتهاد ، أو يستفتي العلماء المختصين بالفقه وأصول الدين ، فيما يضرر له من وقائع ثم يحكم بفتواهم (١٨٦) .

واستدل الحنفية على عدم اشتراط الاجتهاد بأن اجتماع هذا الشرط كغيره من الشروط المطلوبة في شخص واحد من الأمور النادرة ، والحصول عليه يكاد يكون مستعذراً ، فلا يشترط (١٨٧) اكتفاءً بعلم المقلد ، فان احتاج الأمر الى الاجتهاد في بعض الوقائع لجأ الامام الى أحد الطريقين المذكورين في الجواب عن الدليل الثالث للجمهور .

لذلك نرى مذهب الحنفية على مذهب الجمهور ، وقد يستأنس لمذهب الحنفية بأن أكثر من <sup>مجاهد</sup> تقلد رئاسة الدولة الاسلامية بعد الخلفاء الراشدين كانوا غير مجتهدين ، والقول بأنهم تقلدوا هذه الرئاسة بالقهر والخلبة لا بالطريق الشرعي الصحيح ، قول غير سليم ، فان التاريخ يثبت أن بعضاً ممن تولوا هذه الرئاسة قد تولوا بها بغير القهر والخلبة .

هذا ، ويرى الغزالي ما يراه الحنفية من عدم اشتراط الاجتهاد ، اذا اقتضت الضرورة ذلك بأن لم يوجد المجتهد ، أو وجد ولكنه رفض قبول المنصب أو وجد وكان خلع غير المجتهد لتولية

(١٨٥) شرح المواقف ج ٨ ص ٣٤٩

(١٨٤) المقدمة ص ١٦١

(١٨٧) المصدر السابق نفسه .

(١٨٦) المسامرة شرح المسامرة ع ١٦٦

المجتهد يورد الى اثاره الفتن واظهارات الأحوال (١٨٨) ، وهو يتلاقى مع الحنفية من حيث المثال بالنسبة الى الزمن الذي يوجد به مجتهد ، أما اذا وجد المجتهد وأُسند المنصب : <sup>صحة التولية</sup> امقلد ~~صحة التولية~~ عند الحنفية ، لأنهم يجوزون تقليد المفضول مع وجود الفاضل ، ولسم تصح عند الغزالي ، لأنه لا يميز تقليد المفضول مع وجود الفاضل في حالة الاختيار ، وانما يميز ذلك في حالة الاضرار .

#### ٧ - العدالة

~~~~~

من الشروط المعتبرة عند اختيار الامام : العدالة ، وهي استواء الشخص في دينه واعتداله في أقواله وأفعاله ، وتحقق بأمرين : الصلاح في الدين ، والتحلل بالمرءة ، أما الصلاح في الدين ، ^{فيكون} ~~فيكون~~ بفعل الغرائز ، واجتناب الكبائر ، وعدم الاصرار على الصفات ، وأما التحلل بالمرءة فيكون بفعل ما يحمل الشخص وزينه ، وترك ما يندسه ويشينه في المادة . وعرفها بعضهم بأنها الامتناع عن ارتكاب الكبائر وعدم الاصرار على الصفات ، وهو قريب من التعريف الأول . وقد اشترط الماوردي في تحقق العدالة المطلوبة في الامام نفس الشروط التي اشترطها لتحقيق العدالة في القاضي ، وهي : أن يكون صادق ^{اللاعبة} ~~اللاعبة~~ ، ظاهر الأمانة عفيفا عن المحارم ، متوقفا بالمآثم ، بعيدا عن الرب ، مأمونا في الرضا والغضب ، مستعملا لمرءة مثله في دينه ودنياه (١٨٩) ، وهذه الشروط ترقى بالعدالة الى مستوى أعلى من مستوى العدالة في التعريفين السابقين ان تشترط البعد عن الشبهات والرب ، وتوقي المآثم ، والأمن في حالتى الرضا والغضب ، وذلك ما لم يتمرر له التعريفان السابقان والتعبير عن هذا الشرط بلفظ العدالة هو الأكثر شيوعا بين العلماء ، وعبر عنه الغزالي ^{بعض} ~~بعض~~ بالورع ، وعبر عنه الشافعي بالصلاح في الدين (١٩١) ، وعبر عنه الكاتبين المحدثين بالاخلاق الفاضلة (١٩٢) .

وبناء على اشتراط العدالة لا تنمقد الامامة لفاسق ، لأن الفسق تزول به العدالة ، ان لقو

(١٨٨) فضائح الباطنية ص ١٩١ وما بعدها . (١٨٩) الأحكام السلطانية ص ٦٦ .

(١٩٠) احيا علوم الدين ص ٢٠٢ . (١٩١) الفقه الاكبر ص ٣٩ .

(١٩٢) النظريات السياسية الاسلامية ص ٢٤٧ .

ماينابع

— 10 —

خزاع

1

side

يُؤْتِيهِ عَلَى

تاریخ

خلف أئمة الجور من بني أمية.

(١٩٢١) الأحكام السلطانية ص ١٦٠.

وأجاب الجمهور عن ذلك بأن قياس الامامة العظمى على الامامة الصغرى في عدم اشتراط العدالة قياس مع الفارق ، لأن الصلاة لا تتعلق بحقوق الغير فلا تشترط فيها العدالة ، بخلاف الامامة العظمى فانها تتعلق بحقوق الغير ، فإذاً وجب اعتبار العدالة فيها .

٢ - أن الصحابة رضی الله عنهم قد رضوا بتقليد بنى أمية منصب الامامة مع أن بعضهم كان لا يتصف بالعدالة ، وهذا اجماع منهم على عدم اشتراط العدالة في الامام .

وأجاب الجمهور عن ذلك بأن هؤلاء قد تغلبوا على الأمة فتولوا هذا المنصب بالقهر والغلبة واقصائهم عنه تترتب عليه فتن كثيرة وهذه حال ضرورة ، فلا يصح الاستدلال بها .

وما تقدم يتبين رجحان مذهب الجمهور وهو اشتراط العدالة في صحة تقليد الامام ، وعدم صحة تقليد الفاسق ، لكن العدالة التي نرجحها هنا هي العدالة بمعنى الامتناع عن ارتكاب الكبائر وعدم الاصرار على الصفات ، وليست بالمعنى الزائد عن هذا القدر وهو ما أشار اليه الماوردي ، لأن ذلك قد يتعذر في كثير من الأحيان .

تنبيهات - : وفي ختام الكلام على هذا الشرط نشير الى عدة تنبيهات تعتبر مكملة للكلام على هذا الشرط ، ونورد ها فيما يلي - :

الأول : أنه يكفي في تحقق العدالة بظاهر الحال ولا تسقط الا بشهادة العدل عليه بالفسق أو استفاضة الخبر عنه بذلك فإذا لم يتحقق أحد الأمرين حكمنا بعدالته ولو كان فاسقاً فالباطن ، وذلك لأننا أمرنا ببناء الأحكام على الظاهر وترك السرائر الى الله سبحانه وتعالى فلو فرغ أن أهل الحل والعقد اختاروا مثل هذا الشخص انعقدت له الامامة لكن يجب عليه أن يتوب من فسقه ويقبل هذا المنصب بشرط أن يكون واثقاً من صلاحه واستقامته وعدم عودته الى ما يجرح عدالته ، فان لم يكن واثقاً من ذلك لزمه اظهار حاله على سبيل الاجمال ووجب على أهل الحل والعقد أن يقبلوا ذلك منه ويرضعوا غيره للامامة .

الثاني : اذا تعذرت العدالة في الامامة فاما أن يكون ذلك بتغلب أحد الفسقة على هذا المنصب بالقهر والقوة ، واما لعدم وجود من تتوفر فيه صفة العدالة .

فان كان الأول حكماً بانعقاد امامته اذا لم يمكن عزله وخلعه الا باثارة الفتنة التي لا تبارز
وذلك الى أن تحين الفرصة لاقصائه عند أمن الفتنة ووقوع الضرر ، وذلك ارتكاباً لأخف الخط
الضررين : ضرر وجود الفاسق على رأس الأمة ، وضرر انتشار الفتنة بين الناس عن محاولة
اقصائه بالقوة ، ان تكون هذه الحالة كمن ^{بين} قصره ويهدم مصر (١٩٥) .

وان كان الثاني جازت توليته وانعقدت امامته أيضاً ، لأن هذه الحالة ضرورة تستدعي
الفاسق ، ان لا يمكن أن يترك الناس فوضى بدون حاكم يسو سهم ويدبر أمورهم ، ولكن يجب
تقديم أقلهم فسقا على غيره ، ولذا يقول ابن عبد السلام : لو تعذرت العدالة في الأئمة
أقلنا أقلهم فسقا (١٦٦) .

الثالث : شذت الشيعة الاثنا عشرية والاسماعيلية عن سائر فرق المسلمين ، فقالتا بوجود عصمة
الامام بمعنى أنهم مطهرون من كل دنس ، وأنهم لا يذنبون ذنباً كبيراً ولا صغيراً ، ولا يعصونه
الله ما أمرهم ويفعلون مايلو مروون وأنهم مثل الرسل في هذه العصمة ، والفرق بين الاسام
والنبي عندهم هو أن النبي يوحى اليه والامام لا يوحى اليه (١٩٧) ، بل بالغ أحد هم ^{هو} وهو
هشام بن الحكم أحد متكلمي الشيعة الامامية فزعم أن الرسول صلى الله عليه وسلم يجوز
عليه العصيان وأنه قد عصى في أخذ الفداء يوم بدر أما الأئمة فلا يجوز ذلك عليهم ، لأن
الرسول اذا عصى فالوحي يأتيه من قبل الله والأئمة لا يوحى اليهم ولا تهبط الملائكة عليهم
لذلك فهم معصومون لا يجوز عليهم السهو والغلط وان جاز على الرسول العصيان (١٩٨)
وهذا مذهب باطل في جملته وتفصيله ، وقد سبق أن أشرنا الى بعض الشبهة التي ^{يترتب}
يستند اليها وبيننا زيفها وبطلانها ، ولقد أوقعهم هذا المذهب في مفارقات ومناقضات
عجيبة فهم مع تقريرهم العصمة لأئمتهم نراهم يبيحون للامام اذا خاف على نفسه القتل أن
يقول : لست بامام مع أنه امام في عقيدتهم فقد أباحوا له الكذب وهذا يتناقض مع العصمة
المدعاة ، ولكنهم يقولون في تبريرهم هذا اننا أبحنا له الكذب في هذه الحالة من باب
التقية والتقية مبدأ باطل أيضاً كما بينه العلماء في علم الكلام .

(١٩٥) المسطرة شرح المسيرة ص ١٩٢ وما بعدها .

(١٩٦) نهاية المحتاج ج ٢ ص ٣٩٠ .

(١٩٧) فضائح الباطنية للغزالي ص ٤٢ .

(١٩٨) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١١٥ وما بعدها .

٨ - سلامة الرأي
تنننننننننن

اشتراط العلماء في الامام أن يكون على مقدار من سلامة الرأي في سياسة الأمة وتدبير شئونها
ويعبر الكاتبون عن هذا الشرط بعبارات تدور حول هذا المعنى ، فيعبر عنه الماوردي عن هذا الشرط
بقوله : والرأي المفضى الى سياسة الرعية وتدبير المصالح (١٩٩) ويعبر عنه صاحب المنهاج وشرحه
بقولهما : وأن يكون ذا رأي ، ليسوس به الرعية ويدبر مصالحها الدينية والدنيوية ، ويعبر عنه الإيجي
بقوله : وأن يكون ذا رأي وبصارة بتدبير الحرب (٢٠١) والسلم ، ويعبر عنه ابن المرتضى بالقدير ،
وهو : أن يكون أكثر رأي المتصف به الاصابة في الحرب والسلم والسياسة (٢٠٢) .
وبناءً على ذلك لا تتعقد اامة ضعيف الرأي الذي لا يستطيع تكوين رأي صائب يسوس به الأمة
ويدبر شئونها ، والذي يضطرب في نظاره وجه المصلحة والمفسدة ، وبصارة عامة لا تتعقد اامة من لا
يتمتع بنفاذ البصيرة ، وسداد الرأي ، وجودة الفكر ، وفي سياسة الأمة وتدبير شئونها .
وقد ذهب الى هذا الشرط جمهور الفقهاء^{رحمهم} ، واستدلوا على ذلك بأن الامام ترفع له أمور الدولة
التي تجد كل يوم ، وليست^{نزل}أبداً بحقوق المصلحة ، ولا يتمكن من ذلك الا اذا كان ذا رأي صحيح ، وتدبير
سليم ، وفي أمور السياسة والادارة والحرب ، فوجب اشتراط اتصاف الامام بهذه الصفة رعاية لمصلحة
الأمة .

لكن ذهب بعض الفقهاء الى عدم اشتراط هذا الشرط ، على أن يقوم الامام باستشارة أصحاب الآراء
الصائبة وأهل الخبرة والاختصاص في كل ما تحتاج اليه الأمة من الأمور الهامة التي يجب البت
فيها ، واستدلوا على ذلك بأنه يندر أن يتوفر هذا الشرط مع الشروط الأخرى المطلوبة في الامام^{رحمهم}
واذا كان تحقيقه نادراً فلا يجب اشتراطه .

وقد أجاب الجمهور عن ذلك بأن استشارة الامام أصحاب الآراء الصائبة والعمل بما يشيرون به
بجمله عاجزاً عن تحمل أعباء المنصب ، استناداً الى القاعدة المقررة ، وهي أن القادر بقدرته الغير
لا يعتبر قادراً ، واذا كان عاجزاً عن تحمل أعباء المنصب لم يكن أهلاً له ، فلا يجوز تقليده ، اباء .
والقول بأن هذا الشرط يندر تحقيقه ، قول غير صحيح ، فان الأمة لا تخلو في كل عصر عن أصحاب الآراء

(١٩٩) الأحكام السلطانية ص ٥٠ (٢٠٠) نهاية المحتاج ج ٧ ص ٢٩٠

(٢٠١) شرح المواقف ج ٨ ص ٣٤٦ (٢٠٢) البحر الزاخر ج ٥ ص ٣٨١

لصائبة السديدة ، والقرائح السليمة الناضجة ، ولو فرغ خلوها فهذه حالة ضرورة ، تجبر لأهل الحال والعقد تجاوز الكفاءة العالية في الرأي الى كفاءة أقل وأنقص .
وبهذا يترجح قول الجمهور في اشتراط سلامة الرأي في سياسة الأمة وتدبير شئونها .

٩ - سلامة الحواس والأعضاء ~~~~~

اشتراط الفقهاء في الامام سلامة الحواس والأعضاء عن العوارض التي تؤثر في الرأي والعمل بالضعف أو الخلل ، وذلك لكي يتمكن الامام من القيام بواجبه على الوجه الأكمل .
أما سلامة الحواس فقد اشتراط العلماء في الامام أن يكون ، سميحاً ، بصيراً ، ناطقاً ، وبناً ، على ذلك فلا تنعقد ائمة الأصم ، لأن الصمم يمنعه من سماع مطالب الأمة ومطالبها ، ولأنه يمنع من تولي القضاة فيكون مانعاً من تولي الائمة من باب أولى ، أما ثقل السمع فإنه يمنع من انعقاد الائمة لأنه يتمكن من السماع بواسطة رفع الصوت ، أو ساعات الأذن .

وكذلك لا تنعقد ائمة الأعشى لأنه لا يتمكن من تدبير مصالح نفسه فلا يتمكن من تدبير مصالح غيره لأن فاقد الشيء لا يعطيه ، ولأن الأعشى لا يصح تقليده القضاة فلا يصح تقليده الائمة من باب أولى ، أما العشى وهو عدم الابصار ليلاً فلا يمنع من انعقاد الائمة لأنه مرجى في زمن الدعشة مرجى زوالها ، وكذلك ضعف البصر لا يمنع من انعقاد الائمة ، إذا لم يمنعه هذا الضعف من تمييز الأشخاص (٢٠٣) .

وكذلك لا تنعقد ائمة الأخرس لأن الأخرس يمنع التفاهم بين الامام والورعية وهذا يعطل مصالح الأمة وفي هذا ضرر بها فلا يجوز اسناد الائمة اليه وقد اتفق العلماء ^{على أنه} أنا طراً العمى على الامام بعد انعقاد الائمة له منع ذلك استدانة الائمة ويعزل الامام بسبب ذلك ، أما إذا طراً الأخرس أو الصمم على الامام فقد اختلف الفقهاء في ذلك فذهب فريق الى أن ذلك يمنع من استدانة الائمة ، كما إذا طراً عليه العمى لأن كلا من الأخرس أو الصمم يضعف التدبير والعمل وذهب فريق آخر الى أن طروء الأخرس أو الصمم على الامام لا يمنع من استدانة الائمة ، لقيامهم

(٢٠٢) فضائح الباطنية ص ١٨١ ، والاحكام السلطانية ص ١٨٥١٧ ، نهاية المحتاج ج ٧ ص ٣٩٠ .

الإشارة مقامها ، وذهب فريق ثالث إلى أن الإمام أن كان يحسن الكتابة فإن ذلك لا يمنع من استدانة الإمامة أما إذا كان غير محسن لها فإن ذلك يمنع من الاستدانة ، لأن الكتابة مفروضة والإشارة موهومة ، والراجح أن طروء الخرس أو الصمم على الإمام يمنع من استدانة الإمامة لأن الإمام لا يستطيع القيام بمصالح الأمة إذا طرأ عليه الصمم أو الخرس ، كما يمنع انعقاد الإمامة في الابتداء عند وجود أحد هذين العارضين :

وأما بالنسبة لسلامة الأعضاء فقد قسم الماوردي ^{فقد} الأعضاء إلى أربعة أقسام :-

- ١ - ما لا يؤثر فقده في رأى ولا عمل ، ولا نهوض ، ولا يشين في المنظر ، مثل قطع الذكر والأنياب فانهما لا مدخل لهما في الرأى ، ولا تأثير لهما إلا في التناسل ، فيجوز ذلك مجرى الـ وحكم هذا القسم أنه لا يمنع من انعقاد الإمامة ولا من استدانتها ، وذلك لأن فقد هذا النوع لا يضر بمصالح الأمة ، ومثل ذلك قطع الأذن من قاطعها لا يؤثر في رأى ولا عمل .
- ٢ - ما يؤثر فقده في العمل كفقده اليدين ، أو في النهوض كفقده الرجلين ، وحكم هذا القسم أنه لا يمنع من انعقاد الإمامة واستدانتها ، لأن فقد هذه الأعضاء يؤدي إلى عجز الإمام عن القيام بحقوق الأمة في العمل أو النهوض .
- ٣ - ما يؤثر فقده في بعض العمل أو بعض النهوض كفقده إحدى اليدين أو إحدى الرجلين وحكم هذا القسم أنه يمنع من انعقاد الإمامة ابتداءً ، لأنه عاجز عن التصرف في أمور الأمة على سبيل الكمال أما إذا طرأ على الإمام بعد انعقاد الإمامة ففيه رأيان ، أحدهما أنه يمنع من استدانتها ، لأنه عجز مانع من ابتدائها ، فكذلك يمنع من استدانتها ، وثانيهما أنه لا يمنع من استدانتها ، وإن كان مانعاً من انعقادها ابتداءً ، لأن المعتبر في انعقادها كمال الجهل السلامة ، وفي الخروج منها كمال النقص .
- ٤ - ما يؤثر فقده في الشين والقبح دون الرأى أو النهوض أو العمل مثل جدد الأنف ، أو وفق فوق إحدى العينين ، وحكم هذا القسم أنه لا يمنع من استدانة الإمامة بالاتفاق ، لأنه لا أثر له في شيء من تعطيل مصالحها أو ضياع حقوقها ، واختلفوا في منع ذلك من عقد الإمامة ابتداءً على رأيين : أحدهما : أنه لا يمنع من انعقادها ابتداءً ، لأنه لا يخل بشيء من حقوقها

أو مصالحها ، وثانيهما : أن ذلك يمنع من انعقاد الإمامة لأن هذا عيب يخل بتمام الهيبة التي يؤدي نقصانها إلى النفور عن الطاعة وما أدى إلى ذلك فهو نقص في حقوق الأمة .
(١٠٤)

١٠ - الشجاعة ~~~~~

يشترط في الإمام أن يكون شجاعاً ، قوياً ، القلب رابطاً الجأثر ثابتاً في الممارك ، لا تزعه الخطوب والأحوال والعلات ، جريئاً على اقتحام الحروب وإقامة الحدود .
وتأسيساً على ذلك لا تتعقد الإمامة للجبان الرعديد ، ولا من يذتابه الخور عند الشدائد :
ومن لا يتصف برباط الجأثر ^{عند} الصواب (٢٠٥) .

وقد اشترط الجمهور هذا الشرط ، واستدلوا على ذلك بأن من أهم واجبات الإمام :
حماية الدين ، والجهاد العدو ، وإقامة الحدود ، ولا يتمكن من ذلك إلا إذا كان شجاعاً لا يسهوله الحروب ولا يرتعد من إقامة الحدود ، إذ لو كان جباناً فإنه لا يمكنه اقتحام الحروب ولا الثبات فيها ، كما أنه يعجز عن إقامة الحدود والقصاص ، وكل ذلك يخل بمنصب الإمام .
فلا يصلح الجبان له ، وإنما يصلح له الشجاع المقدم .

ونذهب بعض الفقهاء إلى عدم اشتراط صفة الشجاعة في الإمام على نفور الأمور التي تقتضي الشجاعة مثل قيادة الجيوش وإقامة الحدود ، إلى غيره من تتوفر فيهم صفة الشجاعة ،
واستدلوا على ذلك بأنه يندر اجتماع هذه الصفة مع الصفات الأخرى المطلوبة في الإمام فلا تشترط (٢٠٦) .

ونميل إلى ترجيح الرأي الأخير ، بشرط أن تتوفر فيمن تسند إليه الإمامة صحة الرأي وسلامته ، مع رباطة الجأثر وعدم الخور في مواقف الشدة ، لأنه عند توفر ذلك فيه يتمكن من اسناد قيادة الجيوش وخوض غمار الممارك والحروب إلى الأكفيا المتخصصين في أمور الحرب كما يتمكن من اسناد إقامة الحدود والقصاص إلى هيئات متخصصة تقوم بتنفيذها وإقامتها .
هذا ، ويدمج بعض العلماء شرط صحة الرأي وشرط الشجاعة في شرط واحد ، يطلق عليه اسم : شرط الكفاية ، كما فعل ابن خلدون في المقدمة ، والكمال بن الهمام في المسامرة

(٢٠٤) الأحكام السلطانية ص ١٨ و ١٩ .

(٢٠٥) شرح المواقف ج ٨ ص ٣٤٩ ، شرح المقاصد ج ٢ ص ٢٠٣ .

(٢٠٦) المسامرة شرح المسامرة ص ١٦٦ .

ولا يفوتنا أن ننبه الى أن الشيعة قد تغالت في هذا الشرط فقالت : انه يجب أن يكون الامام أجمع رجل في رعيته ، وهذا مبنى على قاعدة عندهم ، وهى أن الامام يجب أن يكون أفضل رعيته في كل شئ ، وسيأتى الكلام على هذا الشرط الأخير ان شاء الله .

١١ - القرشية

اختلف الفرق الاسلامية في اشتراط القرشية في الامام على مذاهب :-

- ١ - فذهب أهل السنة وجميع فرق الشيعة وبعض المعتزلة وجمهور المرجئة الى أنه يشترط فى الامام أن يكون قريشياً (٢٠٧) .
- ٢ - وذهب جميع الخوارج ، وجمهور المعتزلة ، وبعض المرجئة ، وأبو بكر الباقلاني الى جواز اسناد الامامة للقريشى وغير القريشى ، وأن غير القريشى يستوى مع القريشى في صلاحية لهذا المنصب ، مادام ملتزماً بكتاب الله وسنة رسوله ، وقادراً على القيام بواجبات المنصب (٢٠٨) ، ويميل امام الحرمين الجوينى الى هذا الرأى وان كان لم يقطع به . (٢٠٩)
- ٣ - وذهب ضرار بن عمرو الفطافنى من كبار المعتزلة الى تفضيل غير القريشى على القريشى فقال : انا اجتمع حبشى وقريشى كلاهما قائم بالكتاب والسنة فالواجب أن يقدم الحبشى ، لأنه أسهل فى خلعهم ، اذا ارتكب ما يوجب الخلع (٢١٠) ، وهذا المذهب فوق غلوه لا دليل عليه ، فلا يلتفت اليه .
- ٤ - وذهب الكعبى - من معتزلة بغداد - اليه تنسب فرقة الكهنية - الى أنه اذا خيفت الفتنة جاز عقد الامامة لغير القريشى (٢١١) ، ونرى أن هذا الرأى لا يصلح مذهباً مستقلاً ، لأن هذه حالة ضرورة تجب تقليد غير القريشى ، وما نظن أن المذاهب الأخرى الا قائلة بذلك فى هذه الحالة

أدلة القائلين باشتراط القرشية :

استدل القائلون باشتراط القرشية بالسنة والاجماع ، أما السنة فقد استدلوا بأحاديث كثيرة

منها :-

- ١ - ما رواه مسلم عن أبى هريرة أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " الناس تبع لقريش

(٢٠٧) الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج ٤ ص ٨٩ (٢٠٨) المصدر السابق ، مقدمة ابن خلدون

خلدون ص ١٦٢ (٢٠٩) الارشاد ص ٤٢٦ ، وما بعدها .

(٢١٠) الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج ٤ ص ٨٩ ، شرح صحيح مسلم للنووى ج ١ ص ٢٠٠ .

(٢١١) أصول الدين للبغدادى ص ٢٧٥ .

في هذا الشأن ، مسلمهم لمسلمهم وكافرهم لكافرهم " وفي رواية : " الناس تبع لقريش في الخير والشر " وفي رواية ثالثة : " لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقى من الناس (٢١٢) اثناً - مارواه البخاري عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول : " ان هذا الأمر في قريش لا يحد بهم أحد الا كبه الله على وجهه ، ما أقاموا الدين (٢١٣) .

سقيفة بني ساعدة

- جاء في مسند الامام أحمد بن حنبل أن أبا بكر لما ذهب هو وعمر الى سقيفة بني ساعدة ، حيث اجتمع الانصار لاختيار خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، تكلم أبو بكر فلم يترك شيئاً أنزل في الانصار ولا ذكره رسول الله صلى الله عليه من شأنهم الا وذكره ، وقال : ولقد علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " لو سلك وادي وسلكت الأنهار وادي الأنصار " ولقد علمت يا سعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعد : " قريش ولاة هذا الأمر : فبر الناس تبع لبرهم ، وفاجرهم تبع لفاجرهم " فقال له سعد : صدقت ، نحن الوزراء وأنتم الأمراء - وجاء في مسند أبو داود الطيالسي عن أبي هريرة أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " الأئمة من قريش " فهذه الأحاديث وأمثالها دليل ظاهر على أن الامة مختصة بقريش ، ولا يجوز عقدها لأحد غيرهم .

وأما الاجماع فقد اتفق الصحابة بعد انتهاء المشاورة في السقيفة على أن الامة لا تكون الا في قريش ، وقد ثبت هذا الاجماع بنقل الثقة من المحدثين واستدل به فقهاء أهل السنة وغيرهم ، وجرى عليه العمل بتسليم الانصار وادعائهم لقريش ، ثم اذعان السواد الأعظم من الامة ، حتى ان الترك الذين تغلبوا على العباسيين وسلبوهم السلطة بالفعل لم يتجرأ أحد منهم على ادعاء الخلافة بل كان الملوك والولاة المتغلبون يستمدون السلطة منهم أو يدعون النجاسة عنهم ، وما ذلك الا لأن الامة كلها مجمعة على ذلك ، ولا اعتداد بقول النظار ، وجمهور المعتزلة والخوارج ان الامام يجوز أن يكون غير قريش ، ولا بسخافة ضرار بن عمرو في قوله ان غير القرشي يقدم على القرشي لأن هؤلاء قد ظهروا بعد ذلك انمقاد الاجماع من الصحابة والتابعين على اشتراط (٢١٤) القرشية بموافقات المناقشات الواردة على هذه الأدلة :

١ - شكك الشريف المرتضى - أحد علماء الشيعة - في ثبوت حديث الأئمة من قريش ، فقال : ان

(٢١٢) شرح صحيح مسلم للنووي ج ١ ص ١١٩ وما بعدها . (٢١٣) صحيح البخاري ج ٤ ص ١٤٣ .

(٢١٤) شرح صحيح مسلم للنووي ج ١ ص ١٢ ، الخلافة لمحمد رشيد رضا ج ١ ص ١٩٠ .

أكثر من روى خبر السقيفة من المؤرخين وأهل السير لم يذكر هذا الحديث بلفظه أو معناه ، فقد روى ابن جرير الطبري في تاريخه قصة السقيفة وما جرى فيها ، ولم يرد فيها ذكر الحديث ^{لهذا} يتضمن أن الأئمة من قريش ، في مصرغ الاستدلال على استحقاق المهاجرين الإمامة ، بل اعتمادهم في الاستدلال على ذلك يقوم على أن النبوة فيهم ، وانهم أقرب إلى الرسول نسبا ، وأول من ^{أبوه} آمن به ، وأيضا فقد روى الزهري من طرق كثيرة خبر السقيفة ولم يرد في أي خبر منها يتضمن أن أحدهم ممن حضر هذا الاجتماع قد احتج بحديث : " الأئمة من قريش " ^{بل} تضمنت الأخبار أن أبا بكر بعد أن سعى مقالة الأنصار قال : أما بعد فما ذكرتم فيكم خير فأنتم أهله ، وإن الصرب لن تعرف هذا الأمر إلا لهذا النحى من قريش وفهم أوسط الصرب نسبا ودارا ، وما يدل على عدم ثبوته عن أبي بكر أنه قال عند حضور الوفاة : لمتنى كنت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هسل للأنصار في هذا الأمر حق ؟ إذ كيف يقول هذا القول من يروى عنه حديث : " الأئمة من قريش " (٢١٥) وأجيب عن هذا بأنه لا مجال لانكار الأحاديث التي أوجبت اشتراط القرشية في الأئمة فقد رويت بروايات متعددة تدل على ذلك ، منها ما قدمناه من أن الإمام أحمد قد ذكر في مسنده أن أبا بكر تكلم يوم السقيفة وقال مخاطبا سعد بن عباد : ولقد علمت يا سعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعد : " قريش ولا هذا الأمر " فقال له سعد صدقت نحن الوزراء وأنتم الأمراء ، وهذا المعنى الذي جاء في رواية أحمد عن أبي بكر من أن قريشا ولا هذا الأمر ، قد روى بروايات متعددة تقوى جانب هذه الرواية وتفيد غلبة الظن بما جاء فيها ، بل قد جاء ذلك صريحا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما رواه أبو داود الطيالسي عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " الأئمة من قريش " وقد رواه أيضا النسائي من حديث أنس ورواه بمعناه الطبراني والبيهقي وأفرده الحافظ بن حجر بجزء جمع فيه طرقه عن نحو من أربعين صحابيا ، وقال ابن حزم في هذا الحديث أن روايته جاءت مجرى التواتر رواها أنس ابن مالك ، ورواه الله بن عمر ومعاوية ، وروى معناها ^{باب} ابن عبد الله ، وجابر بن سمرة ، وعبادة بن الصامت ، (٢١٦) أما تمنى أبي بكر كمال الرسول عن حق الأنصار في هذا الأمر ، فإنه لم يصح ، وعلى فرض صحته

(٢١٥) الشافعي في الإمامة ص ١٩٣ .

(٢١٦) المسامرة ص ١٥٠ ، الفصل في الماليل والأهواء والنحل ج ٤ ص ٨٩ .

فيحتمل أن يكون الفرز، من السؤال : والأطمان على عدم نسخ الحكم ، ووروده صراحة بالنص عليهم .

وعدم ذكر بعض المؤرخين لها لا يدل على عدم صحتها فقد ذكرها بعض آخرون من المؤرخين كما ذكرها الثقة من المحدثين ، وإن فلا مجال بحال من الأحوال لانكارها أو حتى محاولة التشكيك في صحتها .

٢ - ان حديث " الأئمة من قريش " والأحاديث التي تدل على اشتراط القرشية لم تكن معروفة لجميع من كانوا في السقيفة ، إذ لو كانت معروفة ما طالب الأنصار بأن تكون الامرة فيهم ، أو أن يكون منهم أمير ومن المهاجرين أمير ، ولا حتج به أبو بكر بدلا من الاحتجاج بفضل المهاجرين ولما قصر اعتماد ^{الاعتماد} على قوله : لا تدن العرب الا لهذا الحي من قريش ، وأما حديث " الناس تبع لقريش في هذا الشأن " وحديث : " الناس تبع في الخير والشر لقريش " ^{فانزها} ~~فانزها~~ لا يدل على الامامة ، ^{ولا} ~~ولا~~ ^{يدل} ~~يدل~~ على مكانة قريش ، وأما حديث معاوية وهو : " ان هذا الأمر في قريش لا يعاد بهم أحد الا كبه الله تعالى على وجهه يوم أقاموا الدين " فانه لا يدل على حكم شرعي ، وإنما يدل على أمر واقعي - أي ، أنه خبر لفظا ومعنى ، ^و ~~و~~ ذلك فما هو هذا الأمر ؟ أهو السلطان ، أو شيء آخر ، وفوق ذلك لما لم يسمع هذا الحديث غير معاوية ولم يسمعه بقية الصحابة مع أنه متأخر اسلاما ، إذ لم يدخل في الاسلام الا في العام الثامن ؟ وأما حديث : " لا يزال هذا الأمر في قريش " ^{بقي} ~~بقي~~ ^{أثنان} ~~أثنان~~ ^{غيره} ~~غيره فانه غير واضح الدلالة في الامامة لأن الأمر ما هو ؟ أهو أمر سلطان أم أمر الدين ؟ وهذا الحديث أهو اخبار عما يقع في المستقبل أم هو تقرير حكم شرعي ، وهو الا يتولى أمر المسلمين غير القرشي ؟ (٢١٢) .~~

والجواب عن ذلك أن هذه تشكيكات تدور حول صحة هذه الأحاديث وحول دلالتها على اشتراط القرشية في الامام ، وكلها لا تقوم على أساس ، أما حديث الأئمة من قريش ، فقد ثبتت صحته بما قد مناه عن الحافظ بن حجر من أنه أفرد به بجزء جمع فيه طرقه عن نحو من أربعين صاحبها وما قاله ابن حزم من أن هذا الحديث من قبيل المتواتر المعنوي .

(٢١٧) بحيث للشيخ محمد أبو زهرة تقدم به الى المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الاسلامية سنة

وأما القول بأن حديث : " الناس تبع لقريش " في هذا الشأن وحديث : " الناس تبع لقريش " في الخير والشر " يدلان على مكانة قريش وتبعية الناس لهم في أحوالهم ولفظهم ، فهذا حق ولكنهما في الوقت ذاته احتمالان للدلالة على وجوب أن يكون الإمام منهم ، فيتعارضان الاحتمالان وإذا تعارضا وجب المصير الى مرجح ، والرجح هو حديث : " الأئمة من قريش " وما في ~~منه~~ معناه ، وهي تدل دلالة واضحة وصريحة على أن المراد من تبعية الناس لقريش ، هو تبعية المحكوم للحاكم .

أما القول بأن الأحاديث التي تدل على اشتراط القرشية لم تكن مصروفة للصحابة ففى السقيفة ، والأطالب الانصار بأن تكون الإمامة فيهم ، ولا حتج أبو بكر بها بدل الاحتجاج بأفضلية المهاجرين وسبقهم الى الاسلام ، فهو قول غير سليم ، إذ أنهم كانوا يعرفون ذلك وقد قدما مارواه أحمد في مسنده ، أن أبا بكر قال لسعد به عبادة محتجا عليه : ولقد علمت يا سعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعد : " قريش ولاة هذا الأمر فبر الناس تبع لبرهم ، وفاجرهم تبع لفجارهم فقال له سعد : صدقت ، نحن الوزراء وأنتم الأمراء ، وهذا ^{صريح} الدلالة فى انحصار الإمامة فى قريش ، ولذلك أذعن له سعد وسائر الأنصار ، وهم أهل الدار والمنعة ، والمدة والمدد ، والسابقة فى الاسلام ، رضى الله عنهم ومن المحال أن يتركوا اجتتهادهم لاجتهاد غيرهم ، لولا قيام الحجة عليهم بنصر رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن الحق لغيرهم فى ذلك (٢١٨) ، وأما أن الانصار لو كانوا يعرفون هذه الأحاديث ما طالبوا بأن تكون الإمامة فيهم ، فالجواب عنه : ان الانسان كثيرا ما ينسى بعض الأمور ، وبخاصة عند نزول الحوادث الجسام ، ولكنه اذا ذكر تذكر ، وهذا هو ما حدث ، فمئذ ما ذكرهم أبو بكر وتذكروا وأذعنوا ، ولو لم يعرفوا ذلك ما أذعنوا ، ولجأوا ، وهو ما لم يحدث .

أما التشكيك فى صحة حديث معاوية بأنه لم يسمعه غيره ، فهو فى غاية الهطلان ، ان ما هو الدليل على أن غيره لم يسمعه ، وعلى فرض أنه سمعه هو وحده فان ذلك لا يدل على عدم صحته ، لما تقرر من قبول خبر الواحد والمعمل به ، ويبقى الكلام بعد ذلك فى صحة .

سنده ، وقد صح ، ان رواء البخارى فى صحيحه (٢١٩) ، وأما التشكيك فى دلالة اللفظ
 "الأمر" على السلطان والامامة ، والتشكيك فى دلالة النص كله على الاشتراط ، فهو تشكيك
 باطل أيضا ، لأن القصة التى روى فيها معاوية هذا الحديث تدل على أن المراد بالأمر
 السلطان ، إذ لم يرو معاوية هذا الحديث الا بعد أن بلغه أن عبد الله بن عمرو بن العاص
 يحدث أنه سيكون ملك ^ص قحطان ، فأنكر عليه معاوية ذلك وروى هذا الحديث ، ومن هذه القصة
 يظهر أن معاوية كان يريد بهذا الحديث على من يحدث بأن الامامة ستكون من غير قريش ، فدل ذلك
 على أمرين : الأول : أن الامامة لا تكون الا فى قريش ، والثانى : أن المراد بلفظ : "الأمر"
 فى هذا الحديث وامثاله يراد به أمر السلطان لأمر النبيين ، وما يؤكد هذا الاستعمال : قول
 أبى سفيان لعلى بن أبى طالب عند ما جامع المسلمون أبا بكر على الخلافة : لم تدع هذا الأمر
 حتى يكون فى شر قبيلة من قريش ؟ فان المراد بالأمر هنا الخلافة ، وبذلك سقط التشكيك فسى
 مدلول لفظ : "الأمر" فى حديث معاوية ، وحديث : "لا يزال هذا الأمر فى قريش ما بقى اثنان
 وأما التشكيك فى دلالة حديث معاوية : "ان هذا الأمر فى قريش" وحديث : "لا يزال هذا
 الأمر فى قريش" على الحكم الشرعى ، وهو اشتراط القرشية ، بأن كلا منهما يحتمل أن يكون
 خبرا لفظا ومعنى ، فيكون اخبارا عما سيقع ، لما يحتمل أن يكون خبرا لفظا ^{معنى} انشاء ^{معنى} ، فيفيد
 حكما شرعيا ، وهو وجوب أن يكون الامام قرشيا ، فهو تشكيك باطل أيضا ، ذلك أننا اذا حملنا
 كلا من الحديثين على أنه خبر لفظا ومعنى ، وقع التعارض بينهما وبين حديث آخر ، رواه أبو
 هريرة ، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : "لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان
 يسوق الناس بعصاه (٢٢٠)" ومعنى هذا الحديث أنه سيخرج الأمر عن قريش عندئذ ، وهذا
 يعارض الخبر بأن الأمر سيستمر فيهم ، ولا سبيل الى دفع هذا التعارض الا بحمل حديث : "لا
 يزال هذا الأمر فى قريش ما بقى اثنان" الا على أنه خبر لفظا انشاء معنى ، أى أنه أمر بأن يكون
 الامام من قريش ، والا لزم كذب حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بخروج الأمر عن القرشيين
 والكذب على رسول الله محال ، وأيضا فلو كان كلا هذان الحديثان وأمثلهما من باب الخبر لفظا

ومعنى ، لرد الأنصار بذلك على أبي بكر قائلين له : ان هذا مجرد خبر ، ولا يدل على حكم .
يجب العمل به ولكنهم لم يفعلوا ذلك ، لأنه يدل على حكم واجب ، فلذلك سكتوا وأذعنوا
بذلك يسقط التشكيك في الدلالة أيضا .

١ - ان المراد بقريش في هذه الأحاديث هم المهاجرون ، بدليل ماورد في بعض الأحاديث من
توصية الرسول صلى الله عليه وسلم المهاجرين بأن يحسنوا الى الأنصار ، ويتجاوزوا عن سيئهم
فهذه الوصية خاصة بالمهاجرين ، دون قريش كلها ، ويؤيد ذلك أيضا قول أبي بكر في السقيفة
هل نحن الأمراء وأنتم الوزراء ، فالمراد بمن المهاجرون ، والمراد بأنتم الأنصار ، وانا كان
المراد بقريش هم المهاجرين لسبقهم الى الاسلام ، وأول من أبلى في سبيله وقت الشدة ، فان
وجوب الامامة فيهم يكون قاصرا عليهم ، ينتهي بانتها جيلهم ، فلا يكون هذا شرطا دائما
مستمرا في جميع المصور . (٢٢١) . ^{ورد هذا إخصا}

والجواب : ان قصر مدلول لفظ قريش على المهاجرين فقط لا يوجد دليل عليه ، والتوصية
المذكورة لا تصلح دليلا على هذا القصر ، ان أنها قد وجهت اليهم على أنها توصية عامة
توجيهية سواء كانوا في الحكم أو في غيره ، ولم توجه اليهم بوصف كونهم حكاما وولاة ، والدليل
على عدم قصر لفظ قريش على المهاجرين ماورد في بعض الروايات أن أبا بكر قال للأنصار : ولن
تعرف العرب هذا الأمر الا لهذا الحى من قريش ، والحى هو القبيلة من العرب ، والمهاجرون
ليسوا قبيلة من العرب ، بل قبائل عدة ، ومنها على ذلك فان أبا بكر كان يقصد بكلمة : نحن قريشا
لا المهاجرين فقط ، فلا تكون الأحاديث مفيدة لقصر الامامة على المهاجرين فقط ، بل تدل على
اشتراط القرشية في جميع المصور .

٢ - ذهب ابن خلدون الى أن الحكمة في اختصاص قريش بهذه الميزة انما كانت لأن قريشا كانت لها
صاحبة المصيبة وكانت في مركز زعامة يعترف لها بها كل الناس ، فكان تفردا بالامامة أدعى
الى انتظام الشمل واستقرار الأمر ، واجتماع القلوب ، على الطاعة ودفع التنازع الذي يحدث من
استناد الامامة الى غيرها ، واذا كان الأمر كذلك وعلمنا أن الشارع لا يخصص الأحكام بجيل ولا عصر

ولا أمة علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فردناه إليها، وطررنا العلة المشتعلة على المقصود من القرشية وهو وجود العصبية، فاشتراطنا في القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية، وغالبية على من معها في عصرها، ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية (٢٢٢) وحاصل كلام ابن خلدون أن القرشية شرطا زمني، لوجود العصبية معها عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وأنها ليست شرطا لازما دائما وإنما الشرط أن يكون للإمام عصبية قوية تقوم بحمايته ونصرته.

والجواب أن هذا رأى غير سليم لأن هذا الرأى يستلزم أن يكون أبو بكر منتصيا إلى أقوى بطن في قريش، وأعظمها غلبة وعزة وشعة وهذا غير متحقق في بني تميم الذين ينتسب إليهم أبو بكر، إذ لم يكونوا من الغلبة والعزة والمنعة ما يجعلهم أحق بالخلافة من أى بطن من البطون الأخرى، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن التوفيق بين هذا وبين رأى ابن خلدون، وإذا فرأى ابن خلدون لا يتفق مع الواقع الفعلى في انتخاب الخليفة الأول فلا يقبل هذا الرأى، أضف إلى هذا أن الحكمة التي انتهى إليها ابن خلدون في بحثه هي وجود العصبية القوية للإمام، والحكمة لا يجوز التحليل بها لعدم انضباطها، كما يقول الأصوليون وإذا ن فلا يصح ما ذهب إليه ابن خلدون من جعل هذه الحكمة هي الشرط المطلوب في الإمامة.

أدلة القائلين بعدم اشتراط القرشية:

استدل الخوارج وجمهور المعتزلة على عدم اشتراط القرشية بما يأتي :-
أولا: بما رواه البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ولو استعمل عليكم عبد حبشي كان رأسه زينة" (٢٢٣) وما رواه مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ولو استعمل عليكم عبد يهودي كان رأسه زينة" فاسم هوا له وأطيعوا وما رواه مسلم أيضا عن أبي ذر قال: أن خليلي أوصاني أن أسمع وأطيع وإن كان عبدا مجدع الأطراف ووجه الدلالة من هذه الأحاديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بالسمع والطاعة للمعبد، والسمع والطاعة له فرع صحة توليته، والعبد وبخاصة الحبشي - ليس قرشيا، فدل ذلك على عدم اشتراط القرشية في الإمام.

(٢٢٢) المقدمة ص ١٦٣.

(٢٢٣) ارشاد الساري ص ١٠٤ ص ٢٦٤.

وقد أجاب المشترطون على ذلك بأن هذه الأحاديث خرجت مخرج الفرض والتقدير ، بقصد
المبالغة في السمع والطاعة ، أو أن المراد بالعبد الوارد في هذه الأحاديث من تولى ولاية جزئية
لكيادة جيش أو إمارة على ناحية من النواحي . أو أن المراد به الحر الذي كان عبدا ثم عتق ،
وتسميته عبدا باعتبار ما كان ، والذي دعا إلى هذه التأويلات الإجماع على أن الامام الأعظم لا يكون
عبدا .

بها : بما رواه الطبري أن عمر بن الخطاب لما طعن قبل له : يا أمير المؤمنين لو استخلفت ، قال : من
استخلف ؟ لو كان أبو عبيدة بن الجراح حيا استخلفته ، فان سألتني ربي قلت : سمعت نبيك صلى
الله عليه وسلم يقول : انه أمين هذه الأمة * ولو كان ^{مولى} سالم لم أبي حذيفة حيا استخلفته ، فان سألتني
ربي قلت : سمعت نبيك صلى الله عليه وسلم يقول : ان سالما شديد الحب لله " فقال له رجل
أدلك عليه ؟ عبد الله بن عمر ، فقال : قاتلك الله ، والله ما أردت الله بهذا ، ويحك ، كيف
استخلف رجلا عجز عن طلاق امرأته ؟ وروى عنه أيضا انه قال : ان ادركني أجلى وأبو عبيدة حيا
استخلفته ، فان أدركني أجلى وقد مات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل (٢٢٤) ، فدل
هذان الاثران على أن عمر لا يرى اشتراط القرشية في الخليفة ، ان كان ينوى استخلاف سالم مولى
أبي حذيفة ، ^و معاذ بن جبل ، وكل منهما لم يقرشيا ، بل الأول فارسي ، والثاني أنصاري ،
لانسب له في قرش .

وقد أجاب المشترطون عن هذا الدليل بأن مراد عمر من هذا القول توليته ولاية جزئية على ناحية
من نواحي ، ويجوز أن يكون مراده استشارته فمن يستخلفه على المسلمين ، ويجب البصر باحتمال
أن يكون الإجماع على اشتراط القرشية قد انعقد بعد عمر ، أو أن عمر قد تغير اجتهاده فرأى عدم
اشتراط القرشية .

وهذه الأوجه محل مناقشة ، اذا لا يسلم كل واحد منها عن نقد ، والجواب في رأينا أنه على فرض
ثبوت ما نقل عن عمر نقول : انه ذهب الى استخلاف غير القرشي الا أنه صح في نظره أنه لا يوجد
بين القرشيين من يماثلهما ، كما أشار الى ذلك فيما نقل عنه ، وتولية القرشي مقيدة بعدة أمور ،
منها : إقامة الدين ، ومنها الكفاءة والقدر على القيام بواجب المنصب .

بأننا: أن الانساب لا اعتبار لها عند الشارع في القيام بأمر الدين ، فقد جاء الاسلام بمبدأ المساواة بين الناس جميعا ، لا فضل لاحد على أحد الا بالتقوى ، واشترط القرشية اتجاه الى العصبة والى سيادة طائفة من الناس على سائر الأمة ، ويهود ما لا يقره الشرع بل ينكره .
وأجيب عن هذا الدليل بأن اشتراط القرشية ليس فيه عصبية ينكرها الشرع ، لأن العصبية الذمومة في الشرع هي التي ينصر فيها الرجل قومه على الذالم ، وهذا المصنوع ليس متحققا في اشتراط القرشية ، كما أن اشتراط القرشية ليس فيه سيادة للإمام وقومه على غيرهم ، إذ لا يمتاز الإمام في النظام الاسلامي عن غيره في الحقوق والواجبات ، بل هو أثقلهم حملا وأشد هم حسا ، يوم القيامة ، وكذلك قوم الإمام لا يمتازون على غيرهم في النظام الاسلامي بشيء ما فلم يحصل لقوم أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أي ميزة على غيرهم في زمن خلافتهما ، وتقليد عثمان رضي الله عنه بعض أقاربه بعض ولايات الدولة وأمورها كان اجتهدا منه قائما على أن أقاربه أحرى الناس على مساعدته ومعاونته ، أما اساءة التصرف من بعضهم ، واستغلالهم ثقته بدون علمه فهو ليس مسئولا عنها ، وأقصى ما في ذلك : أنه اجتهد وأخطأ ، والمخطئ في اجتهد ، مأجور ، وأما اساءة بعض الخلفاء والأئمة بمنحهم أنفسهم وأقاربهم حقوقا ومميزات ليست لغيرهم من سواهم المسلمين ، فهذا انحراف منهم عن تعاليم الدين الاسلامي ، وليس الاسلام مسئولا عن هذا الانحراف وإن فليس في اشتراط القرشية في الإمام ما يهجن في المساواة التي جاء بها الاسلام أو ينافيها فبطل الادعاء بأن هذا الشرط يخرق مبدأ المساواة التي جاء بها الاسلام ، والتي تعتبر من أهم تعاليمه .

تنبيه :
بسم الله الرحمن الرحيم

ليس شرط القرشية في الإمام شرطا مطلقا ، يلزم مراعاته في جميع الظروف والأحوال ، ولكنه مقيد بالأمور التالية : -

١ - التمسك بكتاب الله تعالى وسنة نبيه ، فإذا لم يتحقق ذلك في واحد من قريش ، انتقلت الإمامة الى غيرهم ، وفي ذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : " ان هذا الأمر في قريش ، ما أطاعوا

الله واستقاموا على أمره * ويقول : " الأئمة من قريش ، ما إذا حكموا عدلوا * .

٢ - الكفاءة والمقدرة على القيام بأعباء المنصب وواجباته ، فإذا لم يوجد في قريش الكفاءة القادر على القيام بأعباء الإمامة ، وجب تقليد لها لغير القرشي ، لأن الغرض من نصب الإمامة هو القيام بتنفيذ الواجبات التي تؤدي إلى حراسة الدين وسياسة الدنيا على الوجه الأكمل ، والقرشي غير الكفلاء لا يتحقق من توليته هذا الغرض ، فلا يجوز تقليده ، ويجب اسناد المنصب إلى الكثرة من غير قريش .

٣ - غلبة غير القرشي على الأمة وتقليده هذا المنصب ، وعدم استطاعة الأمة عزله إلا بفتنة شديدة ، وذلك لأن هذه حالة ضرورة .

٤ - عدم وجود أحد من قريش ، لأن شرط التكليف الامكان ، واسناد الإمامة إلى أحد من قريش غير ممكن في هذه الحالة ، لانقراضهم .

ومما تقدم يتبين لنا أن شرطاً القرشية شرط تفصيل لا شرط لزوم .

١٢ - الأفضلية فيما يمكن فيه التفاضل

في هذا الموضوع اتفاق واختلاف ، أما الاتفاق ففي أمرين :-

١ - إذا عقدت الإمامة لشخص ثم ظهر من هو أفضل منه فلا يمدل عن عقدت له الإمامة إلى الأفضل لأن ظهور الأفضل محتمل في كل وقت فلو جاز العدول إليه لأدى ذلك إلى عدم استقرار الحكم في الدولة ، وهو يؤدي إلى الفوضى التي لا يقرها الشرع .

٢ - يجوز تولية المفضل إذا اتفقت الأمة على توليته ، أو كان هناك عذر يمنع تولية الأفضل كضيقته أو مرضه ، أو كان المفضل أطوع في الناس وأقرب إلى قلوب أفراد الأمة (٢٢٦) .

أما الاختلاف ففيما إذا وجد شخصان تحقق في كل منهما الشروط المطلوبة في الإمام لكن أحدهما أفضل من الآخر في العلم أو الشجاعة مثلاً ، ولم تتفق الأمة على اختيار المفضل ، ولم يوجد من الأعذار ما يبرر العدول عن الأفضل إلى المفضل ، ففي هذه الحالة هل يجوز عقد الإمامة للمفضل أم لا يجوز ذلك ويجب عقد ها للأفضل ؟ .

فذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين الى أنه يجوز تقليد المفضل مع وجود الفاضل ولا يمنع وجود الفاضل من انعقاد الامامة للمفضل ، مادام المفضل مستوفيا لشروط الامامة (٢٢٧) .
 وذهب النظام والجاhez من المعتزلة ، والشبهة كلهم وبعض الخوارج وأبو الحسن والأشعر الى أنه لا تنعقد امامة المفضل مع وجود الفاضل ، فان عقدها قوم للمفضل فانها لا تنعقد .

أدلة الجمهور :

استدل الجمهور بما يأتي :-

١ - أن أبا بكر رضى الله تعالى عنه قال يوم السقيفة يخاطب الأنصار : وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين فبايعوا أيهما شئتم ، وأخذ بيد عمر ، وبيد أبي عبيدة بن الجراح ، ففى رضا أبي بكر وبايعه عمر ، وأبو عبيدة مع أيهما فى الفضل أقل منه ، وعدم انكار أحد من الصحابة عليه هذا الترشيح ، دليل على جواز تقليد المفضل مع وجود الفاضل .

وقد يقال : إن الصحابة قد عدلوا عن تقليد أحدهما ، وقلدوا الآخر وهو أبو بكر ، فلا يراد كلام أبي بكر على جواز تقليد المفضل مع وجود الفاضل .

والجواب : أن الصحابة قلدوا أبا بكر ، لأن أبا عبيدة قد اعتذر عن قبولها ، وكذلك عمر لم يرض بها حيث قال : ولم أكره شيئا مما قاله غيرها ، كان - والله - أن أقدم فتضرب عنقي ، لا يقربنى ذلك الى اسم ، أحب الى من أن أتاخر على قوم فيهم أبو بكر ولو قبل أحد هم الامامة وبايعه الصحابة لانعقدت له .

٢ - أجمع العلماء على انعقاد الامامة بعد الخلفاء الأربعة لبعض القرشيين ، كما هو مع وجود من هو أفضل منه من الصحابة ، من أنفق من قبل الفتح وقاتل (٢٢٩) .
 وقد تقرر هذا الدليل بأن ^{إمامة} الخلافة معاوية قد تمت بالفلبة والقوة ، والفلبة طريق لانعقاد الامامة ، لا يراعى فيه أفضلية المتغلب (٢٣٠) .

والجواب أن هذا غير صحيح فان الحسن بن على الذى بيع له بالامامة بعد أبيه قد تنازل عنها لمعاوية ببعض اختياره وبايعه الناس بعد ذلك بهرضاهم واختيارهم .

(٢٢٧) الأحكام السلطانية للماوردي ص ٧٠٦ ، أصول الدين للبخاري ص ٢٩٣ .

(٢٢٨) أصول الدين للبخاري ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج ٤ ص ٦٣١ .

(٢٢٩) الفصل ج ٤ ص ١٦٤ .

(٢٣٠) رئاسة الدولة فى الفقه الاسلامي ص ٢١٨ .

أن الحكم على شخص بكونه أفضل من غيره من تحقق فيهم شروط الإمامة مني على الاجتهاد القائم على غلبة الظن، والاجتهاد في ذلك يختلف باختلاف مدارك المجتهدين، وباختلاف أصول أهوال الفضلاء في ظهور أمارات فضلهم، فمنهم من يظهر فضله عن قرب، ومنهم من لا يظهر فضله إلا بعد حين، ومنهم من يجتهد في إظهار فضله، ومنهم من يخفي ذلك، كما أن للأوقات وامتدادها تأثير في هذا الباب (٢٣١)، وإذا كان الأمر كذلك فإن البحث عن الأفضلية وتحريها ^{مما} يؤدي إلى النزاع وتشويش خاطر، لذلك لا يجب التمويل على الأفضلية وإنما يجب التمويل على محقق شروط الإمامة، وهي أمور ظاهرة لا يقع اختلاف فيها إلا نادراً.

١ - أن الستة الذين رشحهم عمر رضي الله عنهم لا اختيار واحد منهم للخلافة بعده كان فيهم باجماع الأمة - الفاضل والمفضل، ومع ذلك فقد رأى عمر جواز المقد لواحد منهم إذا اجتمعوا عليه وهذا يدل على أنه لا يشترط أن يكون الإمام أفضل من غيره من تحقق فيهم شروط الإمامة (٢٣٢). وقد يناقش هذا الدليل بأنه محتمل أن هؤلاء الستة كانوا متساويين في نظر عمر، كما يشير إلى ذلك قوله: ولكني استخلف هؤلاء الستة الذين بشرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة وتوفي وهم عنه راض، كما محتمل أنه يرى أنه أحدهم أفضل من غيره، لكن رأيه في هذه الحالة لا يدل على المطلوب، لعدم التصريح به، وأولاً لأنه رأى صحابي فيما للرأي فيه مجال، وهو ليس بحجة عند جمهور الأصوليين، ومنع وجود هذين الاحتمالين يسقط الاستدلال بهذا الدليل. أدلة المخالفين للجمهور: واستدل المخالفين للجمهور، وهم القائلون بعدم جواز إمامة المفضل بما يأتي:-

١ - أن الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - قد عقدوا الإمامة للأفضل فالأفضل، فالخلفاء الأربعة أفضلهم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي (٢٣٣)، وهذا دليل على وجوب تقديم الأفضل على غيره من تتوفر فيه شروط الإمامة.

وأجيب عن هذا الدليل بأنه لا يدل على المنع من تولية المفضل، لأن تولية المفضل مسكوت عنها ولا يثبت منعها إلا بطريق مفهوم المخالفة ودلالة المفهوم خاصة بالأقوال دون الأفعال.

٢ - أن العقل يقضي بتقديم المفضل على الفاضل في إقامة قوانين الشريعة لحفظ حوزة الإسلام وأجيب عن هذا الدليل بأن العقل لا دخل له في إثبات الأحكام الشرعية، فلا يفيد القبح العقلي هنا استحقاق فاعله الذم والعقاب عند الله.

٣ - أن الإمام إذا كان أفضل من غيره فإنه يكون أقرب إلى انقياد الجماهير له، واجتماع الرأى على ما يمته. (٢٣٥)

وأجيب عن هذا الدليل بمنع ذلك، إذ ربما يكون المفضل أقدر على القيام بمصالح الدين والملك، ونصبه أولى لنظام حال الرعية وأوثق في اندفاع الفتنة. (٢٣٦) وما تقدم يبين لنا رجحان رأي الجمهور بجواز انعقاد إمامة المفضل مع وجود الفاضل، إذا توفر في المفضل شروط الإمامة وإن كان الأولى تقديم الفاضل.

المبحث الثالث

في طرق انعقاد الامامة

الطرق التي تنعقد بها الامامة اجمالاً هي :-

١ - البيعة ولا بد منها ولو لم تتحقق شروط الامامة الا في شخص واحد ، فلا يكفي تعيينه لها في انعقاد الامامة له ، بل لابد من البيعة ، وحكي المأثور أن بعض فقهاء الكوفة العراقي ذهبوا الى ثبوت ولايته وانعقاد امامته بدور بيعة من أهل الحل والعقد ، مستندين الى أن المقصود من الاختيار والبيعة تمييز من يتولى أمراً لمسلمين عن غيره . وقد حصل تمييز هذا الشخص بتوفر صفات الامامة وشروطها فيه دون غيره ، فيكفي ذلك في انعقاد الامامة له وبناءً على ذلك لو تصرف هذا الشخص تصرفاً من التصرفات الخاصة بالامام قبل البيعة نفذ تصرفه ، ^(٢) وذهب جمهور الأئمة الى أن مثل هذا الشخص لا تثبت ولايته ولا تنعقد امامته ، الا بالبيعة ولا يكفي تعيينه لها في ثبوت امامته ، وبناءً على ذلك لا تنفذ تصرفاته قبلها ، لأن الامامة عقد لا يتم الا بطرفين ، كسائر العقود ، ولأنها مثل القضاء اذا انفرد شخص بتحقق الصفات المطلوبة فيه دون غيره فانه لا يصير بذلك قاضياً ، الا اذا صدر له التقليد من الامام ، لكن يجب على أهل الحل والمقد اسناد الامامة الى هذا الشخص ، لتعينه لها ، وليس لهم العدول عنه الى غيره ، الا اذا قام به عذر من الأعذار (٢٣٧) .

واعتبار البيعة طريقاً من طرق انعقاد الامامة هو مذهب جميع الأئمة عدا الشيعة الامامية .

٢ - العهد ، أو ولاية العهد ، أو الاستخلاف ، وهو طريق معترف به عند جماهير علماء الأئمة .

٣ - القهر ، أو الزلة ، أو التغلب ، وهو أيضاً طريق من طرق انعقاد الامامة عند جماهير العلماء .

(٢٣٧) الأحكام السلطانية ص ٦٠٦ .

{ - النص ويقول بهذا الطريق فريقان : فريق يرى أن النص قد ورد بإمامة علي وإمامة من بعده علي خلاف بينهم فيمن بعده علي ، وهؤلاء هم الشيعة الإمامية ، والاسماعيلية والجارودية من الزيدية .

ويلاحظ أن هؤلاء يقولون : أنه لا طريق لانعقاد الإمامة سوى النص ، وفريق يرى أن النص قد ورد بإمامة أبي بكر فقط ، أما من بعده فتعقد له الإمامة سوى النص ، وفريق يرى أن النص قد ورد بإمامة أبي بكر فقط ، أما من بعده فتعقد له الإمامة بطريق من الطرق الثلاثة الأخرى ، ونسب هذا إلى الحسن البصري ، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه (٢٣٨) ، وابن حزم .

وسنتكلم بمشيئة الله تعالى على هذه الطرق بالتفصيل فيما يلي :-

الطريق الأول : البيعة

بيعة أهل الحل والعقد في الأمة شخصا من تتوفر فيهم شروط الإمامة ، هي الطريق الأصلية لانعقاد الإمامة عند جماهير العلماء من الفقهاء والمتكلمين ، فإذا خلا منصب الإمامة بموت الإمام ، أو بعزله من منصبه ، وجب على الأمة مثله في أهل الحل والعقد أن يبحثوا عن المحرر المستحقين للإمامة ، من تتوفر فيهم شروطها ، فيختاروا أفضلهم ، هذان لهما اجتهدا في هذا الاختيار ، بحيث يقوم على وجه من وجوه الترجيح المعترف بها شرعا ، فإذا اجتمعت الشروط المطلوبة في اثنين مثلا ، اختير أسنهما ، وإن لم تكن زيادة - ~~حجة~~ - السن شرطا ، وإن كان أحدهما أعلم والآخر أشجع ، روى في الاختيار ما يوجب حكم الوقت فإن كانت الحاجة إلى الشجاعة ادعى ، بسبب انتشار الثغور ، وظهور البغاة اختير الأشجع ، وإن كانت الحاجة إلى العلم ادعى ، بسبب ظهور أهل البدع والأفواء ، اختير الأعلم ، وهكذا ، فإذا اختاروا شخصا عرضوا الإمامة عليه ، فإن أجاب إليها بإيموه عليها ، وانعقدت بيعتهم له الإمامة ، ولزم كافة الأمة مبايعته والانقياد لطاعته ، وإن امتنع من الإمامة لم يجبر عليها ، لأنها عقد مراضة واختيار

لا يدخله إكراه ولا إجبار ، وعدل عنه إلى غيره من مستحقيها ، (٢٣٦) وإذا تضمن لها ، بأن تحقق في شروطها ، ومن غيره ، ^{ولا تمنع} ~~ولم تمنع~~ من الإجابة أجبر عليها ، إلا إذا قام به عذر لمصر أو غيبة فانه لا يجبر عليها ، وعدل عنه إلى أمثل الموجودين ممن يتحقق فيهم أكبر قدر من شروط الإمامة ، وما تقدم نرى أن تنصيب الإمام ، يمر بثلاث مراحل - :

١ - مرحلة الاختيار وهذه يقوم فيها أهل الحل والقيود بتصفح من هو أهل للإمامة ممن تتوفر فيهم شروطها ، واختيار أفضلهم وأمثلهم ، بأن الذين في ذلك كل جهدهم ~~ووسعهم~~ ووسعهم .

٢ - مرحلة العرض وفيها يحضر أهل الحل والمقد الإمامة على من وقع اختيارهم عليه ، فإن رفض لم يجبروه عليها إلا إذا تعين لها ، وأن أجاب وقبل أعدوا العدة لبيعته .

٣ - البيعة وفيها يجتمع أهل الحل والعقد ويقومون ببيعته بناءً على الإجابة السابقة ، فإذا بايعوه وقبل البيعة انتقلت له الإمامة ، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً .

معنى البيعة في اللغة والاصطلاح .

البيعة في اللغة : العهد على الداعة وإنما سمي ذلك بيعة ، لأنهم كانوا إذا عقدوا العهد مع الأمير على السمت والداعة ، جعلوا أيديهم في يده ، تأكيداً للعهد ، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري ، فسمى هذا العقد بيعة ، ثم استعمل لفظ البيعة في اصطلاح الفقهاء والمتكلمين في اظهر الرضا بالإمام والانقياد له ، بشرط التزامه بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم (٢٤٠)

بم تنعقد الإمامة .

تنعقد الإمامة بكل ما يدل على الرضا بالإمام والانقياد له بالشروط المذكورة من قول ، أو كتابة ، أو إشارة أما القول فلا تشترط له صيغة خاصة ، فتنعقد الإمامة للشخص الذي زعم عليه الاختيار بأي صيغة تدل على الرضا به والانقياد للطاعة له بالشروط المذكورة ، مثل أن يقال

(٢٣٦) الأحكام السلطانية للماوردي ص ٦٠

(٢٤٠) مقدمة ابن خلدون ص ١٧٤ .

بأيديناك اماما علي كتاب الله سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، ولا تشتط المصافحة باليد بل تنعقد الامامة بالقول المذكور مع المصافحة وعد منها بالنسبة للرجال ، اذ لو اشترطت المصافحة للزم انتقال الناس من بلادهم الي بلاد المباح ، وفي هذا حرج بالغ ومشقة زائدة واذا كان مستساغا بعبر الشئ في أول المهدي بالخلافة الاسلامية ، فانه غير مستساغ بمسند اتساع رقعة الدولة الاسلامية ، أما بالنسبة للنساء فان بيعتهن لا تكون بالمصافحة بل تكون بالقول أو بالكتابة ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يوافق النساء عند مبايعته لهن (٢٤١) وأما الكتابة فانها تنعقد بها الامامة ، مادامت العبارة دالة على الرضا والانقياد بالشرط

المذكور ، والكتابة واضحة مستبينة وذلك لأن الامامة عقد ، والمعقود تتم وتنعقد بالكتابة المستبينة ولأن الناس لما اتفقوا على خلافة عبد الله بن مروان ، بعد مقتل عبد الله بن الزبير بايمه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما ، بعد أن كان مستنعا عن مبايعتهما معا ، لاجل الاختلاف والفرقة ، فكتب اليه ابن عمر يقول : اني أقر بالسمع والطاعة لعبد الله عبد الملك أمير المؤمنين ، على سنة الله وسنة رسوله فيما استعصمت وان بنى قد أقر بذلك (٢٤٢) .

وأما الإشارة فانه تنعقد بها الامامة بالنسبة للأخرى اذا كان لا يحسن الكتابة ، وكانت اشارته معهودة يفهم منها الرضا والانقياد بالشرط المذكور ، لأن هذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكنه أن يعبر بها عن ارادته ورضاه ،

تكيف البيعة من الناحية الفقهيّة :

قد مناغيا سبق أن أهل الحل والمقد اذا اختاروا شخصا للامامة عرضوها عليه ، فان أجاب قاموا بمبايعته ، والتزم بالقيام بما يأمروه عليه ، ومن هذا يظهر أن الفقهاء قد اعتبروا تنصيب الامام عقدا حقيقيا مبنيا على الرضا قائما بين طرفين أحدهما الامام التزم فيه بحكم الأمة وفقا لأحكام الاسلام ، والثاني الأمة ، التزمت فيه بالطاعة والانقياد له فيما لا يخالف أوامر الشرع ونواهيه ، مقابل رضاه بحكمه لها ، ورثاسته عليها .

ولكن من هو الموجب لعقد الامامة ، وبعبارة أخرى : من هو المنشئ له وصاحب الصلحة

(٢٤١) صحيح البخاري ج ٩ ص ٦٦ .

(٢٤٢) الخلافة لمحمد رشيد رضا ص ٢٥ .

المصلحة الأولى في إيجاده ، حتى نجعله هو الطرف الأول ؟

ان المتبع لأقوال الفقهاء والمتكلمين وتحليلاتهم ، يدرك ببساطة أن الموجب لعقد الامة وصاحب المصلحة الأولى فيها هو الامة لأنها هي التي يجب عليها نصب الامام بحيث اذا لم تقم به كانت كلها آثمة ، وهي التي تقوم باختياره ، وتقوم بعزله ان صدر منه ما يوجب المنزل وهي صاحبة المصلحة الأولى في نصب الامام ، ان يتحقق به حراسة دينها وسياسة أمورها على وجه الكمال ، وعبارات الكاتبين في الفقه السياسي جميعهم ناطقة بذلك (٢٤٣) ، فدل هذا على أن الامة هي الموجب الأول أو الطرف الأول فيكون الامام هو القابل أو الموجب الثاني ، ويؤيد هذا أن طبيعة العقد نفسه تقوم على البهجة أولا من جانب الامة وتتم بقبول الامام ثانيا .

ويتكيف فقهاء الاسلام العلاقة بين الحاكم والمحكومين بأنها عقد بينهم وبينه ، يكونون قد سبقوا رجال الفقه السياسي الغربي في أحدث ما وصلوا اليه ، بمدة قرون ، ذلك أن جان جاك روسو قد ضمن كتابه " العقد الاجتماعي " نظريته التي تقول : ان الحاكم يتولى سلطانه من الامة نائبا عنها ، بناء على تعاقد حر بينهما ، تنازلت فيه الامة عن بعض حقوقها وحرريتها مقابل قيامه بالحكم الصالح للجماعة ، فاذا لم يحقق الحكم مصلحة الجماعة فلهم حق الرجوع في هذا التعاقد ، واعتبر " روسو " بهذه النظرية أنها للديمقراطية الحديثة ، كما اعتبر كتابه بمثابة الانجيل لدى رجال الثورة الفرنسية ، وبجانب سبق فقهاء الاسلام بتقرير هذه النظرية فان النظرية الاسلامية تفوق النظرية الغربية من ناحيتين : الأولى أن العقد الذي قرره " روسو " فهو عقد تخيل " روسو " حدوثه في العصور السابقة ، ولم يقم من الشواهد التاريخية أي برهان تاريخي على ذلك ، الثاني : أن العقد في النظرية الاسلامية ليس فيه تنازل من أفراد الامة عن شيء من حقوقها وحرريتها وسلطانها الى الامام على سبيل التملك ، أو شبه التملك ، وانما هو عقد وكالة مقيد بشرط خاص ، بخلاف النظرية الغربية ، فانها تقوم على تنازل الامة عن بعض حقوقها وحرريتها الى الحاكم ، ومن هذه المقارنة يتبين سيادة النظرية الاسلامية وتفوقها على النظرية الغربية .

(٢٤٣) النظريات السياسية الاسلامية من ١٦٩ وما بعدها .

شروط صحة البيعة :

يشترط في صحة البيعة الشروط الآتية :

- ١ - أن تتحقق في المأخوذ له البيعة الشروط المطلوبة في الامام ، وهي التي بينها سابقا ، وبناء على ذلك لا تنعقد الامامة لمن لم تتحقق فيه الشروط المطلوبة كلها ، الا في حالة الضرورة ، كحالة الغلبة والاستيلاء على الحكم بالقوة ، وحالة عدم تحقق الشروط كلها في شخص من الأشخاص ، وفي الحالة الاولى يصير المتغلب اماما ضرورة دفع الضرر والفتنة شئين من محاولة عزله وإقصائه عن الحكم ، وفي الحالة الثانية يختار أهل الحل والعقد أفضل الموجودين وأمثلهم ، وهو من يتحقق فيه أكثر قدر من الشروط حتى لا يخلو الزمان من رئيس يقوم على حراسة الدين وسياسة الدنيا .
- ٢ - أن يكون القائمون بالبيعة هم أهل الحل والعقد في الأمة ، وبناء على ذلك أقام^{لح} بالبيعة غير أهل الحل والعقد من المومنين ، فانه لا تنعقد بها الامامة وانما وجبت مبايعة المومنين بعد مبايعة أهل الحل والعقد ، منعا للفرق ، والقاء على وحدة الأمة
- ٣ - أن يقبل المأخوذ له البيعة منصب الامامة ، فاذا رفض فلا تنعقد امامته لأن الامامة عقد فاذا لم يقبل الطرف الآخر بطل العقد ، وفي حالة الرفض لا يجبر على قبولها اذا وجد غيره ممن تتوفر فيهم شروط الامامة ، لأنها في هذه الحالة فرض كفاية ولم تتضمن في حقه فلا يجبر عليها ، أما اذا تعين لها فانه لا يجوز له أن يرفضها ويجبر على قبولها ، لأن القبول في هذه الحالة أصبح من الواجبات العينية في حقه ، ولئن يجب أن يلاحظ أن القبول هنا ليس شرطا ، وانما هو أحد شطري الركن
- ٤ - الاشهاد على البيعة ، وهذا مذهب جمهور الفقهاء ، واستدلوا على ذلك بدليلين : الأول ، أنه لو لم يجب الاشهاد لم تأمن من ادعاء البعير انعقاد الامامة لهم سرا ، فيؤدي ذلك الى الهرج والفتنة ، ولا سبيل الى القضاء على ذلك الا بالاشهاد ، فيكون واجبا ، الثاني : أن الامامة لا تنقل رتبة عن الشكاح ، والنكاح وجب فيه الاشهاد والاعلام ، فيجب الاشهاد في الامامة كذلك (٢٤٥) .

(٢٤٤) نهاية المحتاج ج ٧ ص ٣٩٠

(٢٤٥) تفسير القرطبي ج ١ ص ٢٣١ ، الارشاد لامام الحرمين ص ٤٢٤

وقد اختلف القائلون بوجوب الاشهاد في نهاب الشهادة على عقد البيعة ، فذهب
أكثرهم الى أنه يكفي شهادة الاثنين ، كما في سائر الحقوق ، وذهب أبو علي
الجبائي الى أنه لا بد من أربعة شهود ، لأن عمر رضى الله تعالى عنه عندما جعل
 الأمر في الستة ، دل على اعتبار أربعة شهود ، وعاقده ومحقوق له ، لكننا نرى عدم
 سلامة الاستدلال لأن عمر لم يقصد باختياره الستة هذا المعنى الذى أشار اليه
 الجبائي ، وانما كان اختيارهم مبنيا على أنهم أصلح من يتولى الخلافة فى نظره ،
 ولو كان غيرهم صالحا فى نظره لزاد على هؤلاء الستة ولم يقتصر عليهم .
 وهناك رأيان آخران فى موضوع الاشهاد على البيعة وهما :-

أ - أن البيعة لا تحتاج الى اشهاد ، وهو رأى امام الحرمين الجوينى ، وذلك
 لأنه لم يقدّر دليل من السمع أو العقل يدل على وجوب الاشهاد على البيعة ،
 (٢٤٦)
 ولكننا نرى أن الدليل قد قام ^{وهو} على المصلحة المرسله ، والقياس الذى أشرنا
 اليه فى المذهب الأول .

ب - أنه ان كان عدد المبايعين جمعا فلا يشترط الاشهاد ، وان كان عدد المبايعين
 واحدا لا تترط ذلك ، وهو رأى الامام النووى ، ونرى أن المصلحة التى أشرنا
 اليها سابقا توجب الاشهاد ، سواء كان عدد المبايعين كثيرا أو قليلا .
 ومما تقدم نرى رجحان مذهب الجمهور القائلين بوجوب الاشهاد ، أما الاستكثار
 من الشهود ، واختيارهم من بين طبقات الأمة المختلفة ، واشتراط شروط معينة فى
 الشهود ، وغير ذلك ، فهذا مما تتدخل فيه السياسة الشرعية التى تراعى المصلحة
 فى جميع ما تقرره من أحكام ، فعلى أهل الحل والمقد فى الأمة أن يراعوا فى
 الشهادة والشهود المصلحة التى تقتضيها حالة العصر ، وأحوال الناس ، وظروف
 الأمة .

ه - ألا تتمعد البيعة لأكثر من امام واحد ، فان عقدت لأكثر من واحد لم تجز ، سواء
 كانت البيعتان فى وقت واحد ، أو تمت احداهما بعد الأخرى ، سواء كان تمعد

البيعة بدأريق الصدفة والاتفاق ، بأن يبايع بعض أهل الحل والعقد شخصا ، بدون أن يعلموا بمابيعة بعضهم شخصا آخر ، أو كان تعدد البيعة بخير طريق الصدفة والاتفاق ، بأن يتعمد أهل الحل والعقد أو بعضهم مابيعة شخص آخر بعد مابيعة الأول .

والحكم بعدم الجواز عند تعدد البيعة على الوجه المذكور مجمع عليه بين الفقهاء ،
فيما إذا تعددت البيعة في القطر الواحد الذي لا تتسارع جباؤه ^{ونواحيه} ^{بشؤون} ولا عبرة ^{بشؤون} طائفة الجارودية من الشيعة الزيدية ، حيث أجازوا تعدد الأئمة في الصقع الواحد المتنازع الخياط والمخاليف ، فقالوا : كل فاطمي خرج بالسيف داعيا إلى الحق ، وكان عالما بأمر الدين ، شجاعا ، فهو امام يجب مطاعته ، لأنهم نشأوا بعد انعقاد الاجتماع على عدم جواز تعدد الأئمة في الصقع الواحد (٢٤٧) .

أما إذا كان التعدد في أقطار متعددة متباعدة فقد اختلف الفقهاء في جواز هذا التعدد على مذاهب : -

١ - فذهب جمهور الفقهاء إلى عدم جواز التعدد حتى ولو كانت الأقطار متباعدة ، وبذهب الإمامية أيضا إلى عدم جواز تعدد الأئمة الناطقين ، لكنهم قالوا يصح أن يكون في الوقت إمامان : أحدهما ناطق والآخر صامت ، وزعموا أن الحسين بن علي كان صامتا في وقت الحسن ثم نطق بعد موته . (٢٤٨)

٢ - وذهب الجاحظ وبعض الكرامية وأبو اسحاق الأسفرائيني والزيدية إلى جواز تعدد الأئمة في الأقطار المختلفة ، وبالفت طائفة البترية من الزيدية فقالت ، إن كل واحد من الأئمة في قدره يكون واجب الطاعة في قومه ، ولو أفتى أحدهما بخلاف ما يفتي الآخر كان كل واحد منهما مصيبا وإن أفتى باستحلال دم الآخر (٢٤٩) .

أدلة الجمهور : استدل الجمهور علو عدم جواز تعدد الأئمة بالسنة والاجماع والمحققون :
أما السنة فما رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " إذا بويح لخليفتي فاقتلوا الآخر منهما " (٢٥٠) وليس المراد قتل الإمام الآخر

(٢٤٧) شرح المواقف ج ٨ ص ٣٥٣

(٢٤٨) أصول الدين للبيهقي ص ٢٧٤ .

(٢٤٩) البطل والنحل ج ١ ص ٢١٧ وما بعدها .

(٢٥٠) صحيح مسلم .

بمجرد عقد البيعة الأخرى له ، لأنه يجوز عدم علمه بمبايعة الإمام الأول ، أو علم ولكنه لم ينازعه في المنصب ، وإنما المراد قتله بعد منازعته للإمام الأول وعدم تنازله عن البيعة التي جعلت له ، بعد ما ألحقه بالتنازل عنها ، وعدم التمسك بها ، لأنه في هذه الحالة باع بحجب مقاتلته ، وما يؤيد ذلك ما رواه عبد الله بن عمرو ، أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول : " ومن باع ^{ما شاء} ~~أما ما أحب~~ صفقة يده ، وشمرة قلبه ، فليطعمه إن استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوه " عن الآخر " الحديث بعد بيان المراد منه واضح الدلالة على عدم جواز البيعة الثانية ، ومن ثم عدم جواز التعدد .

واما الاجماع : فان الصحابة قد اتفقوا على أنه لا يجوز أن يتولى رئاسة الأمة الا امام واحد
بدليل أن المهاجرين لم يوافقوا الأنصار عندما طالبوا بأن يكون منهم أمير ، ومن المهاجرين أمير
ثم رضى الأنصار بعد ذلك بما رآه المهاجرون ، فصار ذلك اجماعا على وحدة الامام وعدم
جواز تعدده .

وأما المعقول : فان تعدد الأئمة يؤدى الى وقوع المنازعات والمخاصمات ، وهذا يؤدى الى اختلال أمر الدين والدنيا ، وهذا لا يجوز (٢٥١) .

أدلة القائلين بجواز التعدد : استدلال القائلون بجواز التعدد بما يأتي :-

١ - أن الخرج من نصب الإمام تحقيق مصالح الأمة ، وهذا انما يتم بتعدد الأئمة في الأقطار المختلفة ، لأنه اذا كان في كل قطار امام كان كل واحد أقدر على القيام بأعمال المنصب ومتابعة من يوليهم من الولاية والقضاة وسائر العمال ، وذلك بسبب قلة المصالح الناشئة من صغر مساحة كل قطار .

- انه لما جاز أن يوجد أكثر من نبي في عصر واحد ، ولم يؤد ذلك الى إعلان النبوة ، جاز ذلك في الإمامة من باب أولى ، لأنها فرع النبوة (٢٥٢) .

وقد رد الجمهور على هذه الأثرلة بأن منصب الإمامة إنما جعل لتحقيق مصالح الأمة
والدينية ^{وتقدم} لا لغير ذلك، فبذلك يتحقق المصالح الدينية والدنيوية كما بينه الجمهور في دليلهم
والإشادة

(٢٥١) شرح السعد على الحقائق النصفية ص ١٣٨.

(۲۵۲) منهاج الیقین شرح أدب الدنيا والدين ص ۲۳۳.

المعقول فلا يكون التعدد جائزا ، أما قياس الأئمة على النبوة فهو قياس مع الفارق ، لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن عداوة بعضهم بعضا ، وأما الأئمة فانهم غير معصومين ، ولذلك يقع بينهم الاختلاف والعداوة مع التحاسد والبغى (٢٥٣) .

وما تقدم نرى أن رأي الجمهور أرجح من رأي القائلين بجواز التعدد ، وبخاصة أن التعدد يدعو إلى التفرق والاختلاف ، والاسلام قد نهى عنهما والقول بأن التعدد تسهل معه المتابعة والاشراف ، قول غير مقبول الآن ، لأن وسائل الاتصال بين البلاد البعيدة قد تقدمت ما هائلا مما تسهل معه المتابعة والاشراف ، ومن الممكن اسناد الأعمال وإدارة أمور الأمة في كل قطر إلى ولاية أكفأ يقومون بها تحت اشراف الحاكم ومتابعته وبناء على ذلك فان وحدة الامام اذا كانت قد تحققت في الحصور الأولى للإسلام فانه يمكن تحقيقها الآن من باب أولى الآثار المترتبة على عدم جواز تعدد الأئمة .

تبين مما تقدم أنه لا يجوز تعدد الأئمة في القطر الواحد بالاجماع ، وأنه لا يجوز التعدد في الأقطار المختلفة عند جمهور الفقهاء ، وعدم الجواز المذكور يترتب عليه آثار بالنسبة لحقوق البيعة ، وآثار أخرى بالنسبة للمتابعين ، أما الآثار التي بالنسبة لمقود البيعة فنورد تفصيلها فيما يلي :-

١ - اذا تمت البيعتان في وقت واحد فسدتا معا ، وعلى أهل الحل والعقد أن يستأنفوا البيعة لأحدهما أو لغيرهما ، قياسا على ما اذا زون الأخوان الشقيقان أختبما الشقيقة من رجلين في وقت واحد ، حيث يفسد المقدان معا .

٢ - اذا تمت البيعتان في وقتين مختلفين وعلم الأسبق منهما ففي ذلك مذهب :-

١ - فذهب الجمهور إلى أن البيعة الصحيحة للأسبق منهما ، وعلى المسبوق تسليم الأمر إليه والدخول في البيعة ، قياسا على تزويج الأخوين اختبما من رجلين ، حيث يكون النكاح صحيحا لأسبقهما عقدا .

ب - وذهب البعض إلى أن البيعة الصحيحة هي التي تمت في البلد الذي مات فيه الامام لأن أهل بلد الامام اسبق الناس بمعرفة بموت الامام ، أو لتوفر عدد من أهل الحل والعقد بها .

هـ - وذهب طائفة الى أنه يجب أن يتنازل كل منهما عن الامامة للآخر ، ولها للسلامة ، وحسما للفتنة ، ثم يختار أهل الحل والعقد واحدا منهما أو من غيرهما .

د - وذهب البعض الى وجوب القرعة بينهما ، فمن خرجت له القرعة كان هو الامام (٢٥٤) .

هـ - وظاهر كلام الذالى أن الامام هو من يايحه أكثر أهل الحل والعقد ، وغيره مجبأً يسلم له فان نازعه فهو باع ، ويجب رده ، واخضاعه للامام الذى اختاره الأكثر (٢٥٥) .

والراجع من هذه الآراء هو مذهب الفزالى ، ان لا مزية لأهل بلد الامام على غيرهم ولا موجب لتنازل الأسبق لربب انه على غيره بالأسبقية ، والقرعة لا تجرى فى العقود ، ولا فيما لا يقبل الاشتراك كالنكاح ، والامامة من هذا القبيل ، والقلّة من أهل المحل والعقد وان كانت تنمقد بها الامامة كما سيأتى الا أنه اذا وجدت أغلبية فى مقابلها كانت راجحة عليها فى نظار الأمة والمصلحة ، لذلك كان أرجح هذه الآراء فى نظرنا هو رأى الفزالى بشرط أن يكون وقت البيعة الثانية قريبا من البيعة الأولى .

٣ - اذا تمت البيعتان فى وقتين مختلفين ، ولم يعلم الأسبق منهما ، توقف الحكم بأسبقية أحدهما

على الكشف والتحقيق ، فان قامت بينة على سبق أحدهما قضى بها ، ^{والحكم} ~~ولم يكن~~ بطلان البيعتين

ووجب على أهل الحل والعقد أن يستأنفوا بيعة جديدة لأحد هما أو لغيرهما ، وذهب

البعض الى عدم استئناف البيعة لغيرهما وحصر البيعة الجديدة فى واحد منهما ، لأن

البيعة لها قد صرفت الامامة عن عداهما ، ولأن الاشتباه لا يمنع ثبوتها فى أحدهما ، وهذا

كله على رأى الجمهور ، وبناء عليه تتفرع المسائل الآتية :-

١ - لو ادعى كل واحد منهما أنه الأسبق لم نسمع دعواه الا ببينة ولا قيمة ليمين المنكر أو

نكوله ، لأن الحق فى هذه الدعوى لجميع المسلمين ، وليس لأحد هما .

ب - لو قطع أحدهما التنازع وسلمها الى الآخر ، لم تستقر امامته الا ببينة تشهد بتقدمه .

ج - لو أقر أحدهما للآخر بالتقدم خرج المقر ، ولم تستقر للآخر ، مقر فى حق المسلمين

فان شهد له المقر بتقدمه مع شاهد آخر ، قبلت شهادته ان ذكر اشتباه الأمر عليه



(٢٥٤) الأحكام السلطانية للماورى ص ٩٠ .

(٢٥٥) المسامرة شرح المسامرة ص ١٢٠ وما بعد ها .

عند التنازع ، ولم تقبل ان لم يذكر الاشتباه ، لما في القولين من التكاذب .

أما آثار عدم جواز الأئمة بالنسبة للمبايعين ، ففيها تفصيل على الوجه الآتي . -

١ - أن الجاهل الذين قاموا بالبيعة الثانية تقدم بيعة الأول ، ~~لأنهم~~ لم يعزروا ، لأنهم معذرون بالجهل ، لما اذا علموا وكانوا غير الذين قاموا بالبيعة السابقة فانهم يعزرون وان كانوا هؤلاء هم الذين قاموا بالبيعة الأولى ، أشبه الى التمييز عقوبة أخرى أدبية ، وهي اخراجهم من زمرة أهل الحل والدقد ، وفي هذه الحالة يلزم غيرهم من أهل الحل والدقد أن يستأنفوا اختيار الامام (٢٥٦) .

وهنا مسألة فرعية وحى ما اذا انحصرت شروط الامامة في اثنين فقط ولم تتوفر في غيرهما ، ولا مرجح لأحد هما على الآخر ثم تنازعا على منصب الرئاسة ، كل يدأبه لنفسه والحكم في هذه الحالة عند بعض الفقهاء أنه يجب الدورول عنهما الى غيرهما لأن تنازعهما على الامامة يعتبر قادما في عدالتها ، ومن ثم يكون قادما في استحقاق كل منهما الامامة .

لكن ذهب الجمهور الى أن التنازع لا يندح في استحقاق الامامة ، ان ليس طلب الامامة من الأمور المكروهة ، بدليل أن أهل الشورى الذين عينهم عمر لا يختار الخليفة من بعده قد حصل التنازع بينهم لم عليها ، ولم يدع أحد بأن تنازعهم فيها يقتضى ~~وهم~~ رد هم عنها .

وللعلماء في الخروج من هذا التنازع رأيان : الأول ، أن يقرع بينهما ، فمن خرجت له القرعة فهو الامام ، الثاني ، أن يترك لأهل الحل والعقد اختيار من شاؤا منهما ، ولعن هذا الرأي أرجح الرأيين .

أهل الحل والعقد

هم فضلا الأئمة ووجهائهم ، من علماء ، وأمراء ، ورؤساء ، وأهل الخبرة ، وقادة الرأي ~~فهم~~ فيها ، ويسمى الماورى بأهل الاختيار ، كما يسميهم البغدادى بأهل الاجتهاد ، ولكن

(٢٥٦) المصنفى للقاضى عبد الجبار هـ ٢٠ ص ٢٠٣ .

أكثر الفقهاء يسمونهم بأهل الحل والعقد (٢٥٧) وأختصاص هذه الجماعة الناز في مصالح الأمة الدينية والدنيوية ، لكن أبرز اختصاص هذه الجماعة هو اختيار الامام ثم مبايعته اذ أن عليهم أن يتصفخوا الصالحين للإمامة ، من تتحقق فيهم شروط الامام ثم يختاروا أفضلهم وأمثلهم ، ويبايعوه اماما على كتاب الله وسنة رسوله ، ولزوم طاعته في غير معصية .

وهذه المهمة تجب عليهم وجوبا كفايا ، بمعنى أنه اذا قام بها البعض سقط الاثم عن باقي أهل الحل والعقد ، وأن لم يقم بها أحد أثموا جميعا ، ولا يلزم هذا الاثم أحد من الجماعة لعدم وجوبه عليهم .

وأهل الحل والعقد عند ما يقومون بهذه المهمة لا يمثلون أنفسهم ، وانما يمثلون الأمة كلها ، فهم وكلاء عن الأمة ، أو نواب عنها ، ولذلك اذا بايعوا أحدا وجب على سائر أفراد الأمة مبايعته والانقياد له .

ويرى بعض الكتبيين المحدثين أن أهل الحل والعقد هم أولوا الأمر في قوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم " وقوله تعالى : " ولوردوه الى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلهم يستنبهوا " ولكنه يقصرهم على أصحاب الراي والبصيرة في سياسة الأمة ومصلحتها الدينية والدنيوية ، من ^{المقارنين} على الاجتهاد ^{والحكم} والاستنباط (٢٥٨) وهو تضيق لفهم أهل الحل والعقد لا يمرر له ولا دليل عليه .

شروط أهل الحل والعقد . يشترط في أهل الحل والعقد ثلاثة شروط :

- ١ - العدالة الجامعة لشروطها على الوجه الذي بيناه في شروط الامام .
- ٢ - العلم الذي يتوصل به الى معرفة من يستحق الامامة ، ويعنى هذا الشرط معرفة الشروط التي يجب توفرها في الامام ومعرفة من تتوفر فيه هذه الشروط ومن لا تتوفر فيه . وهذا يقتضى العلم بالأحكام الشرعية .

أما العلم الذي يصل الى حد الاجتهاد فلم يقل به الا بعض الفقهاء في حالة خاصة وهي ما اذا بايع واحد من أهل الحل والعقد فانه تنعقد الامامة به اذا كان مجتهدا .

(٢٥٧) نهاية المحتاج ج ٧ ص ١٠٠ ، الأحكام السلطانية ص ٤ ، آمبول الدين ص ٢٧٦ .

(٢٥٨) تفسير المنار ج ٧ ص ١١٠ .

٣ - الرأي والحكمة المؤديان الى اختيار من هو للامامة أصحح ويتدبر وأعرف
وهذا الشرط يقصد به حسن الاختيار ، وذلك بالموازنة بين ^{هم} تتوفر فيهم
أصلح من ، قدر على القيام بأعباء المنصب من بينهم (٢٥٩) .

ويرى الكمال بن الهمام أنه يكفي مع العدالة أحد الشرطين الآخرين ، وهما العلم
والرأي (٢٦٠) ، وهو رأي لا نرجحه .

وليس لأهل الحل والعقد من يكونون في بلد الامام (العاصمة) أى مزية أو أولوية
في القيام باختيار الامام ، وانما جرى العرف على أنهم يقومون بذلك ، لأنهم أسبق من غيرهم
علما بموته ، ولأن من يصلح للامامة في الاغلب موجودون في بلدة ، وبناءً على ذلك لو هادر
جماعة من أهل الحل والعقد في غير بلد الامام باختيار امام ومبايعته انعقدت له الامامة
ووجب على جميع أهل الحل والعقد الموجودين ببلد الامام الانقياد والمبايعة .
ويجب التفرقة بين أهل الحل والعقد هنا وأهل الحل والعقد عند الأصوليين ، لأن
أهل الحل والعقد هنا لا يشترط فيهم الاجتهاد أما عند الأصوليين فانه يشترط فيهم
الاجتهاد .

ويتبين ما تقدم أنه لا عبرة بمبايعة من لم تتحقق فيه الشروط السابقة من العوام وغيرهم
اذ ليس لهم القدرة على معرفة من تتوفر فيه شروط الامامة واختيار الأصلح من بينهم ، ومن
هذا يتبين سيادة النظام الاسلامي على النظام الدستورية الحديثة التي تجعل اختيار
رئيس الدولة لجميع دأبقات الأمة من العوام وغيرهم .

كما يتبين لنا أن الشارع لم يميز أهل الحل والعقد بذواتهم ، أو وظائفهم ، أو مراكزهم
وانما عينهم بأوصافهم ، وبالشروط التي يجب أن تتوفر فيهم ، وذلك حتى يترك لولاة
الأمر في كل عصر اختيار أهل الحل والعقد وتمييزهم بما يحقق المصلحة للأمة تمشيًا
مع قواعد السياسة الشرعية .

العدد الذي تنعقد به الامامة من أهل الحل والعقد .

اختلاف علماء الفقه السياسي في أقل عدد تنعقد به الامامة من أهل الحل والعقد ،

(٢٥٩) الأحكام السلطانية للماوردي ص ٤ .

(٢٦٠) شرح السائرة ص ١٧١ .

مذاهب كثيرة نذكرها فيما يلي :-

نُها تنمقد بواحد ، وأصحاب هذا المذهب طوائف ، فمنهم من لم يشترط فيه أكثر من الشروط العالوية في أهل الحل والعقد ، التي أشرنا إليها آنفاً ، وهذا مذهب امام الحرمین (٢٦١) .

ومنهم من اشترط فيه الاجتهاد والشهرة زيادة على الشروط السابقة ، وهو مذهب أبى الم حسن الأشعري ، وأبو عبيد الله القرطبي (٢٦٢) ، ومنهم من اشترط انحصار أهل الحل والمقد فيه ، بحيث لا يوجد معه غيره ، وهذا أصح الأقوال في مذهب الشافعية (٢٦٣) ، وإن كان الامام النووي يشترط في هذه الحالة حضور شاهدین من أهل البيت على عقد البيعة ، واستدل على مذهبه بما يلي :-

- ١ - أن الإمامة عقد ، فلا يحتاج في تمامه الى عدد زائد على اثنين كما في سائر العقود (٢٦٤)
- ٢ - أن ^{عليه السلام} لما بايع أبابكر رضى الله عنهما تبعة الصحابة ووافقوه على ذلك ، فكان اجماعاً على انعقادها بالواحد ، يقول امام الحرمین في ذلك : " واعلموا أنه لا يشترط في عقد الإمامة اجماع أهل الحل والعقد ، بل تنمقد الإمامة وإن لم يجمع الأمة على عقد ها ، والدليل عليه أن الإمامة لما عقدت لأبى بكر ابتدر لا مضاء أحكام المسلمين ولم يتأن لا انتشار الأخبار الى من نأى من الرحابة في الأقدار ، ولم ينكر عليه منكر ، ولم يحمله على التريث حامل ، فإذا لم يشترط اجماع في عقد الإمامة ، لم يثبت عدد من ممدود ، ولا حد محدود ، فالوجه الحكم بأن الإمامة تنمقد بمقد واحد من أهل الحل والمقد " (٢٦٥) .

- ٣ - أن العباس قال لعلى بن أبى طالب رضى الله عنهما ، بمدة موت الرسول صلى الله عليه وسلم : " امدد يدك أيها الصديق في قول : عم الرسول صلى الله عليه وسلم بايع ابن أخيه ، فلا يختلف فيك اثنان (٢٦٦) ، فهذا رأى اثنين من كبار الصحابة بأن الإمامة تنمقد بواحد ، لا يصرف لهما فيه مخالف ، فيكون ذلك دليلاً على انعقاد الإمامة بالواحد .

(٢٦١) الارشاد ص ٤٢٤ (٢٦٢) أصول الدين للبهمنى ص ٢٨٠ وما بعده
 وتفسير القرطبي ح ١ ص ٢٣٠ (٢٦٣) نهاية المحتاج ح ٧ ص ٤١٠
 (٢٦٤) تفسير القرطبي ح ١ ص ٢٣١ (٢٦٥) الارشاد ص ٤٢٤
 (٢٦٦) مآثر الانافة في معالم الخلافة ص ٤٤

ثاني : أنها لا تنعقد ^{إلا} برجلين من أهل الورع والاجتهاد ، وهذا رأى طائفة من المعتزلة ، وسليمان بن جرير من الشيعة الزيدية ، واحتجوا بدليلين : الأول ، أن عقد الإمامة مثل عقد الزواج في الأهمية ، وهو لا يصح إلا إذا شهد عليه شاهدان ، فكذلك عقد الإمامة لا يصح باثنين ، وإنهما في حكم الشاهدين ، الثاني أن رتبة الإمامة لا تقل عن رتبة القضاء ، والقاضي لا يلزم أحد الخصمين بحق صاحبه إلا بشهادة عدلين ، فكذلك لا يلزم الناس الانقياد لقول الإمام إلا ~~بشهادة~~ بعدلين (٢٦٧) .

الثالث : أنها تنعقد بمبايعة ثلاثة ، لأنهم جماعة لا تجوز مخالفتهم (٢٦٨) .

الرابع : أنها تنعقد بمبايعة أربعة ، لأن الأربعة أكثر نصب الشهادة (٢٦٩) .

الخامس : أنها تنعقد بمبايعة خمسة مجتمعين على عقدها ، أو يعقدها أحد هم برضا الأربعة ، وهو مذهب الجبائي وأكثر الفقهاء ، والمتكلمين من أهل البصرة ، واحتجوا بدليلين : الأول ، أن نبوة أبي بكر انعقدت بخمسة وهم : عمر بن الخطاب ، وأبو عبيدة الجراح ، وأسيد بن حضير ، وبشر بن سميد ، وسالم مولى أبي جذيمة رضي الله عنهم ، ثم تابعهم الناس في هذه البيعة ، الثاني ، أن عمر رضي الله عنه لما أراد أن يعهد قبل موته ، عهد إلى ستة من الصحابة ليختاروا أحدهم برضا الخمسة (٢٧٠) .

السادس : أنها تنعقد بأربعين ، لأن عقد الإمامة أعظم خطرا من الجمعة ، وهي لا تنعقد بأقل من أربعين ، فبيعة الإمام أولى .

السابع : أنها تنعقد بعلماء الأمة الذين يحضرون موضع الإمام ، وليس لذلك عدد مخصوص ، وهذا رأى القلانسي شيخ عبد القاهر البغدادي (٢٧١) .

الثامن : أنها لا تنعقد إلا بمبايعة الجمهور من أهل الحل والعقد ، وهذا رأى معاوية وعمر بن العاص ، ^{وعائش} ~~ولعنة~~ وطالحة ، وبقية الصحابة الذين اعترضوا على مبايعة علي (٢٧٢) ، وقد مال ابن تيمية إلى هذا الرأي ، وذلك عليه فقال : إن المقصود من نصب الإمام حصول التقدير والقدرة والسلطان اللذين يتمكن بهما من القيام بمصالح الأمة ، ولا يتحقق ذلك إلا بمبايعة

(٢٦٧) المصدر السابق ، أصول الدين للبغدادي ص ٢٨١ . ومقالات الإسلاميين للأشعري ص ١٠٥

(٢٦٨) شرح الجلال على الضحاج ص ١٧٣ .

(٢٦٩) المصدر السابق (٢٧٠) الأحكام السلطانية للماوردي ص ٥٥

(٢٧١) أصول الدين للبغدادي ص ٢٨١ . (٢٧٢) الأحكام السلطانية ص ٥ ، ومقدمة ابن

الجمهور من أهل الحل والعقد ، إذ هم أصحاب القدرة والسلطان ثم قال : ولو قدر أن عصر وطائفة معه بايعوا أبابكر ، واستنح سائر الصحابة عن البيعة ، لم يصر اماماً بذلك ، وإنما صار اماماً بمبايعة جمهور الصحابة ، الذين هم أهل القدرة والشوكة ولهذا لم يضر تخلف سمد بن عبارة ، لأن تخلفه لا يقدح في حصول مقصود الولاية (٢٧٣) .

التاسع : أنها لا تنعقد إلا باجماع جميع أهل الحل والعقد في الأمة جميعاً ، ليكون الرضا بالامام عاماً ، والتسليم لاماته اجماعاً ، وقد نسب هذا القول إلى هشام بن عمر والفوطي ، وأبى بكر الأضمر ويقول الشهرستاني : انهما بقولهما هذا كأنهما يقدحان في امامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، لأن امامته لم تنعقد باجماع أهل الحل والعقد في الأمة (٢٧٤) .

نقد هذه الآراء وبما يرجح منها :

يوجه إلى أصحاب المذهب الأول القائلين بانعقاد الامامة بواحد ، أن رأي الواحد لا يكون معبراً عن رأي الباقي من أهل العقد والحل ، وإنما يصبر عن رأيه فقط ، ورأيه لا يلزم الباقي ومن ورائهم الأمة ، ومنصب الامامة أكبر وأخطر من أن يتم البت فيه برأي واحد مهما عظم شأنه ، بل لابد فيه من البحث والمشاورة والاتصال بأهل الحل والعقد ، ولذلك ^{قال} عن عمر بن الخطاب ^{عليه السلام} بمبايعته لأبى بكر قبل أخذ رأي أهل الحل والعقد الذين لم يحضروا السقيفة ^{الآنسة} وبقى الله المسلمين شرها ، وعند ما أراد أبو بكر ترشيح عمر بن الخطاب ليلى أمر الأمة من بعده ، أطال التشاور مع كبار الصحابة وعند ما أخرج عبد الرحمن بن عوف نفسه من الترشيح للخلافة ووكل إليه أمر اختيار الخليفة ، بقى ثلاث ليال لا تتكحل عيناه بكثير نوم وهو يشاور كبار المهاجرين والأنصار فيمن يصلح للامامة ، يختار من يراه أصليح للامامة في نظره ثم يبايعه ، وليس على أهل الحل والعقد وسائر أفراد الأمة بعد ذلك إلا الانقياد للامام الذي يبايعه عبد الرحمن بن عوف .

ان الامامة تنعقد بمبايعة واحد فقط لو أن أهل الحل والعقد فوضوه في أن يبايع نيابة عنهم أو أنهم رضوا بمبايعته ولم يعترضوا عليها وبايعوا بعده ، أو انحصر أهل الحل والعقد فيه ، وفي هذه الأحوال تنعقد الامامة بمبايعة الواحد ، أما في غير هذه الأحوال فلا تنعقد ، ان ليس

بحسب استساغ أو مقبول أن يلزم واحد الأمة كلها رأيها ، فضلا عنه أنه دليل على ذلك من النصوص الشرعية .
وقيل ^{وقيل} ~~فيل~~ عقد الإمامة على سائر العقود قياس غير سليم ، لأن عقد الإمامة عقد له طبيعة خاصة
بمنازبتها عن سائر العقود بأمور كثيرة منها الطرف الموجب هو الأمة ، وهي ليست فردا واحدا ،
بل أفراد يتعددون ، واذن فلا يصح قياسه على سائر العقود ، إذ هو مستثنى منها .
وأما الاحتجاج بأن عمر لما بايع أباه بكر تبعه سائر الصحابة فهو احتجاج غير سليم أيضا ، لأن مبايعة
الصحابة لم تكن بسبب مبايعة عمر ، وأن بيعته قد ألزمتهم ، به دليل قول عمر أن مبايعة كانت فلتسه
بل السبب هو رضاهم بأن يكون أماما عليهم لما يعرفون له من الفضل والمكانة والسبق ، ولو فرض أن أباه
بكر لم يبايعه سوى عمر لما ثبتت إمامة أبي بكر ، وكون عمر هو السابق إلى البيعة لا تأثير له ، لأن كل
بيعة لابد فيها من سابق (٢٧٥) .

وكذلك لا يصح الاستدلال بقول العباس لعلي ، لأن العباس أراد بذلك تحبيب الناس في بيعة
على بعد أن يروا عم الرسول عليه الصلاة والسلام يبايع ابن أخيه ، فيكون هذا مشجعا لهم على مبايعة
وليس معناه أنهما يريان أن المبايعة التي تحصل من واحد من أهل الحل والعقد تلزم بذلك سائرهم
فيخضعون وينقادون لمن يبيع من هذا الواحد .

وكذلك يوجه هذا النقد إلى المذاهب التي تقول بانعقادها باثنين ، وثلاثة ، وأربعة وخمسة
لأن أمر الإمامة لا يصح فيه انفراد فرد أو أفراد قليلة بالبت في أمر يتعلق بسائر أهل الحل والعقد
ومن ورائهم سائر الأمة ، ويضاف إلى ذلك أنه لا يصح قياس الإمامة على شهادة الشهود لأن القائمين
بالبيعة أحد طرفي العقد ، والشهود ليسوا أطرافا في العقد ، والقول بأن الذين يبايعوا أباه بكر
خمسة ثم تابعهم عليه الصحابة قول غير سديد ، لأن الخمسة لم يبايعوا في وقت واحد ، وعلى فرد
حدث ذلك فليست مبايعة الصحابة أباه بكر بسبب مبايعة هؤلاء الخمسة ، وإنما هي بسبب رضاهم
عن أبي بكر كما أشرنا إلى ذلك سابقا ، والقياس على ^{الجمعة} الجملة حيث لا تنعقد إلا بأربعين ، قياس باطل
لعدم وجود القلة الجامعة بين الإمامة العباسية وإمامة الجمعة ، بالإضافة إلى أن الادعاء بعدم
انعقاد الجمعة إلا بأربعين لم يقم عليه دليل صحيح وهي مسألة ^{تختلف} تختلف فيها بين الفقهاء ، والقياس
لا يصح إلا إذا كان حكم الأصل مجمعا عليه .

ويوجه إلى المذهب السابع النقد بأنه قول لا دليل عليه ، فضلا عن أنه لا تأثير لأهل بلد الإمام ، أو
من يحضر بلد الإمام لأنهم ليسوا كل الأمة ، والإمامة منصب يتعلق بجميع أفراد الأمة .

ويوجه الى الذهب التاسع النقد بأنه لو صح ما يدعيه أربابه من أن الامامة لا تنعقد الا باجماع جميع أهل الحل والعقد في الأمة لما صحت امامة أبي بكر ، لأن سعد بن عباد انصرف من السقيفة بدون أن يبايعه وعلى لم يبايعه الا بعد فترة وصلت في بعض الروايات الى ستة أشهر ، وأيضا فلو صح ما يدعيه لكان ذلك تكليف بما لا يطاق ، وما ليس في الوسع ، وما هو أعظم من الحرج ، والله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها (٢٧٦) .

لذلك نرى أن ترجيح الأقوال في موضوع المسألة هو المذهب الثامن ، وهو أن الامامة تنعقد بجمهور أهل الحل والعقد في الأمة أي بغالبيتهم ، إذ هو تكليف بما في الوسع ، وترجيح للأكثرية على غيرها ، وضمان وأمان لانحياز القلة . التي قد تلعب بها الأهواء ، فتبايع من لا يستحق ، أو من هو دون من يبايعه جمهور أهل الحل والعقد .

الطريق الثاني : العهد أو الاستحلاف

وهو أن يوصى الامام الحالي بالامامة الى رجل يختاره ، ليكون اماما من بعده ، ويصور بعض العلماء العهد بأنه : جعل الامام رجلا خليفة له في حياته ، ثم يخلفه بعد موته ، لكن هذا التصور غير صحيح ، لأن جعل الامام الحالي غيره خليفة في حياته : إما أن يكون على سبيل الانابة والتفويض ، وفي هذه الحالة لا يكون ذلك عهدا بالامامة ، وإما أن يكون على سبيل الامالة بأن يجعله اماما وخليفة في الحال ، وذلك يعتبر خلعا لنفسه ، أو فيه اجتماع امامين في وقت واحد ، وهذا لا يجوز ، لذلك لا يصح هذا التصور ، والتصوير الصحيح هو ما ذكرناه آنفا .

وهذا الطريق هو الطريق الثاني لعقد الامامة ، والدليل على انعقادها به ما يأتي :-
أولا : ان أبا بكر رضى الله عنه عهد بالامامة الى عمر رضى الله عنه ، فأثبت المسلمون امامته بعهد ، فكان اجماعا على انعقاد الامامة بطريق العهد .

الثاني : أن عمر عهد بالامامة الى أهل الشورى ، فقبلت الجماعة دخولهم فيها ، وخروج غيرهم منها ، ولم ينكر عليهم - وهم أعيان العصر أحد فكان اجماعا على انعقاد الامامة بالعهد (٢٧٧)

ثالثا : ان منصب الامامة قائم على رعاية مصالح الأمة الدينية والدنيوية ، والامام مكلف برعاية هذه المصالح التي تعود على الأمة في حال حياته وبعد مماته ، فكان من اختصاصه أن يقيم

(٢٧٦) الفصل لابن حزم ج ٤ ص ١٦٧ .

(٢٧٧) الأحكام السلطانية للماوردي ص .

(٢٧٨) من يتولى أمورهم ورعاية مصالحهم بعد مماته ، ما داموا قد وثقوا بنظره للأمة ورعايته لمصلحتها بهذا أقصى جهد في اختيار الأفضل ، بدون تأثير بقرابة أو مودة أو هوى .

رابعاً : ان العهد فيه اتصال الامامة ، وانتظام أمر الاسلام وأهله ، وعدم الهزات والقلقل الناشئة من الاختلاف والفتن والأهواء عند موت الامام بدون عهد ، واختيار غيره (٢٧٩) .

وما يجدر التنبيه اليه أن ابن حزم يرى أن ولاية العهد هي الطريق الأول لانتقال الامامة بل انها أفضل طريق وأصح ، لما ذكرناه في الدليل الرابع . (٢٨٠)

شروط انعقاد الامامة بالعهد :

يشترط في صحة انعقاد الامامة بالعهد ما يأتي :-

١ - أن يتحقق في المصنوع اليه الشروط المطلوبة في الامام من وقت العهد الى حين توليه الخلافة بعد موت الامام المعاهد ، هنا على ذلك : اذا لم تتحقق هذه الشروط فمعه عند العهد اليه ، بأن كان صغيراً أو فاسقاً لم يصح العهد حينئذ ولو كان بالغاً عدلاً عند موت الامام المعاهد ، فلا يصير اماماً للمسلمين في هذه الحالة الا بصحابة أهل الحل والعقد ان رأوا مباحته ، وكذلك لو كانت الشروط متحققة فيه عند العهد ولكن تخلف بعضها عند موت المعاهد فان لا يصح العهد فلا يكون اماماً .

٢ - أن يقبل المصنوع اليه العهد ، فاذا لم يقبل وجب أن يبايع أهل الحل والعقد غيره . أما وقت القبول ففيه رأيان : الأول ، أن وقت القبول هو ما بين عهد الامام المعاهد وموته (٢٨١) أي في حياة الامام المعاهد ، وحتى اذا رفر المصنوع اليه أمكن للامام المعاهد الى غيره فلا تضع مصلحة الأمة ، ولكن لا تستقر الامامة له الا بموت الامام المعاهد .

الثاني : أن وقت القبول هو ما بعد موت الامام المعاهد ، قياساً على الوصية ، حيث يكون القبول فيها بعد الموت ، وعلى كلا الرأيين لو أراد المصنوع اليه أن يعهد الى أحد بالامامة قبل موت الامام المعاهد ، لم يجز له ذلك ، لأن الامامة لا تستقر له الا بعد الموت ، فكان فضولها في هذا التصرف ، لعدم صدوره منه هنا ، على أصالة أو وكالة أو ولاية .

(٢٧٨) مقدمة ابن خلدون ص ١٢٥ .

(٢٧٩) الفصل لابن حزم ج ٧ ص ١٦٩ .

(٢٨١) الأحكام السلطانية ص

(٢٨٠) المصدر السابق .

٣ - أن يكون العهد قد صدر من الامام أثناء قيامه بالامامة واتصافه بها ، وبناؤه عليه فلسو
أسر الامام مثلاً في يد الاعداء وعهد بالامامة الى واحد من الناس أثناء أسره ، ويتحقق
اليأس من خلاصة من الاعداء لم يصح هذا العهد ، لانه حصل بعد خروجهم
من الامامة ، واما اذا لم يحصل اليأس من الخلاص فالحمد صحيح ، لان امامته
لا زالت باقية ، فاذا يثب المسلمون بهذا ذلك من خلاص الامام استقرت امامة وليسي
العهد ، لانه باليأس من خلاص الامام تكون امامته قد زالت (٢٨٢) .

*** العهد الى أكثر من واحد ***

اذا عهد الامام بالامامة الى أكثر من واحد فاما أن يكون ذلك بدون ترتيب بينهم :
أو بترتيب بينهم بالنص على الأول ، ثم الثاني ، ثم الثالث ، وهكذا ، ونبين الحكم فسي
هذين النوعين فيما يلي :

١ - ففي النوع الاول يجب على أهل الحل والعقد أن يهتاروا واحداً من المصهور اليهم
أو يتنازل المصهور اليهم لواحد منهم ، لم يخرجين أنفسهم من أمر الامامة ، والدليل
على هذا ما فعله عمر والصحابه بعد طعنه ، فقد روى أنه لما طعن قيل له :
(استخلف ، فقال : ما أرى أحد أحق بهذا الامر من هؤلاء الرهط الذين توفى
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بمنهم راغ ، فعد عليا وعثمان والزبير وطلحة
وسعدا وعبد الرحمن ، فلما توفى رضى الله عنه اجتمع هؤلاء الستة ، فقال عبد الرحمن
ابن عوف : اجعلوا أمركم الى ثلاثة منكم ، فقال الزبير : فقد جعلت أمري الى علي
وقال طلحة : قد جعلت أمري الى عثمان ، وقال سعد : قد جعلت أمري الى عبد الرحمن
فقال عبد الرحمن بن عوف لعلي وعثمان : أيكما تبرا من هذا الامر فتجعله اليه ، والله
عليه والاسلام لينظرون أفضلهم في نفسه ، فسكت علي وعثمان ، فقال عبد الرحمن بن عوف :
افتجعلونه الى والله علي الا آلو عن أفضلكم ؟ قالوا : نعم ، فأخذ بيد علي وقال له :
لك من قاربة رسول الله صلى الله عليه وسلم والقدم في الاسلام ما قد علمت ، والله عليك
لان أمرك لتعدلن ، ولان أمرت عثمان لتسمعن وتطيعن ؟ ثم خلا بعثمان فقال :
له مثل ذلك ، وبعد مشاوره عبد الرحمن بن عوف كبار الصحابة وسدة ثلاث ليال لم
تكتمل عيناه فيها بنوم ، استقر رأيه على عثمان ثم جمع الناس في المسجد وقال له ارفع
يدك يا عثمان ، فبايعه هو ومن حضر في المسجد ثم تتابع الناس على مبايعته .

وما حدث في هذه القصة هو تنازل بعض المعهود اليهم الى واحد منهم ، فقد تنازل ثلاثة الى ثلاثة ، وتنازل واحد الى واحد من اثنين يختاره على أن يتنازل له الآخر ، وكان هذا باجماع منهم ومن الامة ، فدل ذلك على مشروعية التنازل في هذه الحالة ، ولو فرض عدم تنازل أحد من المعهود اليهم الى غيره ، تعين الرجوع الى الامة وهذا هو الحكم الآخر في هذا النوع .

٢ - وفي النوع الثاني وهو أن يكون المعهود اليهم مرتبين ، بأن ^{يقول} يقوم الامام : ان مسست ففلان هو الامام ، فان مات ففلان هو الامام ، وهكذا تكون الامة لهم ذكرهم على الترتيب الذي بينه ، والدليل على الجواز أن الرسول صلى الله عليه وسلم استخلف على جينس مؤتبه زيد بن حارثة ثم قال : (فان أصيب فجعفر بن ابن طالب ، فان أصيب فعبدا لله بن رواحه ، فان أصيب فلم يرتضى المسلمون رجلا) فتقدم زيد فقتل ، فأخذ الراية جعفر وتقدم فقتل ، ثم أخذ الراية عبدا لله بن رواحه فتقدم فقتل ، فاختر المسلمون بعده خالد بن الوليد ^(٢٨٣) ، ووجه الدلالة قياس الامة على الامارة بجامع الولاية في كل منهما ، فكما جاز التقليد في الامارة على الترتيب ، فانه يجوز في الامة أيضا .

ولا خلاف بين العلماء في أن الامام العاهد لا يزال اماما مادام على قيد الحياة ، وان الامة لا تستقر للمعهود اليه الا بعد موت الامام العاهد ، فاذ مات صار أول المعهود اليهم اماما فاذا مات الاول في حياة العاهد صار الثاني له اماما بعد موت العاهد ، ولو مات الثاني في حياة العاهد ايضا صار الثالث اماما وهكذا . . .

ولو مات العاهد والمعهود اليهم أحياء واستخفها الاول ثم أراد أن يعهد بها الى واحد من غير زملائه المرتبين معه فحق جواز ذلك رأيان : الأول : عدم الجواز عملا بمقتضى الترتيب ، الا اذا تنازل المستخفون طوعا ، الثاني الجواز ، لان من آلت اليه الامة بعد موت العاهد صار بذلك عام الولاية نافذ الامر فكان حقه فيها أقوى وعهده بها أمضى ، ولا يعترض على هذا بما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم من ترتيب القادة في غزوة مؤتبه لان ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم من ترتيب القادة وتوليهم القيادة كان في حال حياته ولم تنتقل الى حاكم غيره ، بخلاف ما هنا حيث انتقل الامر من الامام العاهد الى أول المعهود اليهم فكان هناك فرق بينهما

أنواع المعهود اليهم :

=====

يتنوع المعهود اليهم الى ثلاثة أنواع نبينهما مع أحكامهما فيما يلي :

١ - أن يكون المعهود اليه ولدا أو والدا ، وقد اختلف العلماء في انعقاد الامامة له بعهد الآمام القائم وحقه ، على ثلاثة مذاهب :

« الأول : أنه لا يجوز أن ينفرد الآمام بالعهد لواحد منهما بل لابد من موافقة أهل الحل والعقد على هذا العهد ، لان صدور العهد الى واحد منهما يعتبر تزكية لهما أو حكما ، وذلك لا يجوز له ، لانه بمنزلة القاضي ، والقاضي لا يجوز له تزكية أصوله وفروعه اذا كانوا شهودا أو الحكم لهم .

« الثاني : أن للآمام أن يعهد الى واحد منهم بدون استشارة أهل الحل والعقد لانه حاكم الآمة وأمره نافذ عليهم ولهم ، فحكم المنصب غلب على حكم النسب .

« الثالث : أن للآمام ان يعهد للوالد دون الولد لانه يميل الى الولد أكثر من ميله الى الوالد فكانت التهمة في العهد للولد دون الوالد .

٢ - أن يكون المعهود اليه أخا أو ابن عم أو أجنبيا ، والحكم في هذا النوع أنه يجوز انفراد الآمام بالعهد اليه بدون استشارة أهل الحل والعقد ، لكن بعض علماء البصرة يذهبون الى أنه يشترط رضا أهل الحل والعقد ، وذلك لانه لا حق يتعلق بالامامة ، فلا يلزمها الا برضا أهل الحل والعقد منها ، والصحيح أن الرضا غير معتبر لأنبيعة عمر رضى الله تعالى عنه لم تتوقف على رضا الصحابة ، ولأن الآمام أحق بها ، فكان اختياره فيها أمضى وقوله فيها أنفذ (٢٨٤) .

٣ - النوع الثالث : أن يكون المعهود اليه غائبا ، والحكم في هذه الحالة أن المعهود اليه ان كان مجهول الحياة لم يصح العهد اليه ، وان كان معلوم الحياة صح العهد ، فان مات الآمام المعاهد وولى العهد لزال غائبا وجب أن يستقدمه أهل الحل والعقد فان جاءه تولى امانة المسلمين ، وان ظل غائبا وتضرر المسلمون من ذلك اختاروا أهل الحل والعقد واحد آخر نائبا عنه حتى يحضر ، وتكون احكامه فيهم كأحكام الآمام ، فانما قدم الغائب ان عزل نائبه .

عزل المعهود اليه :

=====

قد يكون عزل المعهود اليه عن طريق الآمام المعاهد ، وقد يكون عن طريق المعهود اليه يطلب اعفائه عن ولاية العهد .

« اما الحالة الاولى : فقد اختلف في جواز ذلك للامام العاهد على رأيين : =
 الاول : أنه يجوز له ذلك لان من يملك التولية يملك العزل ، وهذا رأى بعض فقهاء
 الشافعية .

الثاني : أنه لا يجوز له ذلك بدون سببر يدعو الى العزل وقد صحح النووي هذا
 الرأى ، لان الامام قد استخلفه في حق المسلمين فلم يجز له عزله ، بخلاف من
 استخلفهم الامام في حق نفسه في سائر أعمال الدولة حيث يجوز له عزلهم لان هذا
 حقه فيجوز له مباشرته توليه وعزلا ، ويترتب على هذا الرأى أن الامام لو عزل وليس
 العهد ثم عهد الى غيره كان العهد الى الثاني باطلاً ويبقى العهد الاول على
 صحته .

« اما الحالة الثانية : وهى ما اذا استقال ولى العهد وطلب اعفاؤه من العهد فالحكم
 فيها أنه يتوقف اعفاؤه على وجود غيره ممن تتوفر فيه شروط الامة ، فاذا وجد غيره ممن
 تتوفر فيه شروط الامة قبل الامام استقالته ، واذا لم يوجد غيره فلا يجوز للامام اعفاؤه .
 (٢٨٥)

نظرة وتحليل في انعقاد الامة بالعهد :

= قد منا فيما سبق أن جهود الفقهاء يعتبرون عهد الامام الى واحد كافيا في انعقاد
 الامة له وأنهم لا يشترطون رضا أهل الحل والعقد أو استشارتهم ، ولكن الباحث
 المتعمق يرى أن ما يفيد ظاهر كلامهم من عدم اشتراط رضا أهل الحل والعقد
 واستشارتهم لا يتفق مع القواعد العامة في الشريعة ، ولا مع طبيعة منصب الامة ، ولا مع
 الادلة التى استدلول بها على أن العهد طريق شرعى لانعقاد الامة .

= اما عدم اتفاق ما ذهبوا اليه من عدم الرضا مع القواعد العامة في الشريعة ، فلأن هذه
 القواعد تقر أن الامام وكيل عن الامة في حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وأن عقد الوكالة
 يقوم على ايجاب من الاصيل وقبول من الوكيل وهذا يقتضى الرضا من الاصيل وهو
 الامة ، والا لم تنعقد الوكالة ، وبناء عليه لا تنعقد الامة بعهد الامام القائم فقط بل
 لابد من رضا الامة مثله في أهل الحل والعقد ، كما أن قواعد الشريعة تقر أن الوكيل
 ليس له أن يوكل غيره الا اذا أذن له الاصيل بذلك ، وهذا يتنافى مع انعقاد الامة
 الى المجهود اليه برأى الامام وحده ودون مشاركة الموكل وهو الامة مثله في أهل
 الحل والعقد .

= وأما عدم اتفاق ما ذهبوا اليه مع طبيعة عقد الامة ، فلأن نصب امام يحكم الامة وتكون
 له الكلمة النافذة على جميع المسلمين يقتضى رضا الامة بامامته ورئاسته ، فالقول بأن
 العهد طريق لانعقاد الامة بدون رضا أهل الحل والعقد يتنافى مع منصب الامة
 وانذن فلا يجوز الذهاب اليه .

= وأما عدم اتفاق مان هبوا اليه مع الادلة التي استدلو بها فالدليل عليه ما يأتي :
 أولا : ليس صحيحا أن عهد أبي بكر لعمر كان بدون لشارة أو رضا أهل الحل والعقد بل الصحيح أن أهل الحل والعقد طلبوا منه أن يختار لهم ، وأنهم رضوا باختياره وأنه لما وقع اختياره على عمر استشار فيه أهل الحل والعقد سرا وعلانية ، وأنه عند ما أعلن اختياره طلب منهم ابداء الرأي فيه فرضوا به ، ويقول ابن الجوزي : ان ابا بكر لما أحسن بأنه موشك أن يلقي ربه جمع الناس وقال لهم : (انه قد نزل بي ما ترون ، ولا أظنني إلا ميتا لما بي من العري ، وقد أطلق الله ايمانكم من بيعتي وحل عنكم عقدتي ^{عليكم} فأمروا عليكم من أهبتم فانكم ان أمرتم في حياة من كان أجدر ألا تختلفوا بعدى) (٢٨٦)

= ولما لم يجمع المسلمون على اسناد الامر لواحد منهم رجعوا الى أبي بكر ووكلوه فصار أن يختار لهم من يرى فيه الخير لهم وللدن ، فطلب منهم اسماله حتى ينظر لاه ولد ينسبه وللمباداة ، وجعل يستشير كبار الصحابة ، فهدوهم واحدا بعد الآخر ليقف على رأى كل منهم في هذا الامر الجليل ، ويقول ابن سعد في الطبقات الكبرى ان ابا بكر لما استمعين به دعا عبد الرحمن بن عوف فقال له : اخبرني عن عمر بن الخطاب ، فقال له عبد الرحمن : هو والله أفضل من رأيك فيه ، ثم دعا عثمان بن عفان ، فقال : اخبرني عن عمر ، فقال له عثمان : اللهم علني به أن سريره خير من علانيته ، وأنه ليس فينا مثله ، وكذلك شاور فيه سعيد بن زيد وأسيد بن حضير وغيرهما من المهاجرين والانصار فأجمعوا على أنه خير من يلي هذا المنصب (٢٨٧)

= ويذكر ابن سعد أيضا أن بعض الصحابة علموا بأن رأى أبي بكر قد استقر على استخلاف عمر قد دخلوا عليه وقال له قائل منهم : ما أنت قائل لربك اذا يسألك عن استخلافك لمصر علينا مع ما ترى من غلظته فقال ابوبكر : أجلسوني أبا لله تخوفوني خاب والله من تزود من امركم بظلم ، أقول استخلفت عليهم خير أهلك ، أبلغ عنى ما قلت لك من وراءك ويظهر أن الذي قال لأبي بكر هذا هو طلحه ، فقد روى الطبري عن أسماء بنت عميس أنها قالت : دخل طلحه ابن عبيد الله على أبي بكر فقال : استخلفت على الناس عمر وقد رأيت ما يلقي الناس منه وأنت معه ، فكيف اذا خلا بهم ؟ وأنت لاق ربك فساءلك عن رغبتك فقال ابوبكر وكان مضطجعا : أجلسوني ، فأجلسوه فقال لطلحه : أبا لله تخوفني ؟ اذا لقيت الله ربى فسألتني قلت : استخلفت على أهلك هيرأهلك . (٢٨٨)

(٢٨٦) سيرة عمر بن الخطاب (ج ٤) ، (٢٨٧) الطبقات الكبرى (ج ٣ ص ١٢٢)

(٢٨٨) تاريخ الامم والملوك (ج ٤ ص ٥٤) .

= ولما استقر عزم أبي بكر على استخلاف عمر أشرف على الناس من مسكنه وقال : =
أترضون بمن أستخلف عليكم فاني والله ما ألتوت من جهد الرأي ولا وليت ذا قرابته ،
واني قد استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا له واطيعوا ، فقالوا سمعنا وأطعنا (٢٨٩)
= ولما كتب عثمان كتاب العهد لعمر بأمر أبي بكر واملائه خرج الى الناس ومعه عيسر
وأسيد بن سعيد القرظي فقال عثمان للناس : أتبايعون لمن في الكتاب ؟ فقالوا نعم ،
وقال بعضهم - وهو علي : قد علمنا به وهو عمر ، فاقروا بذلك جميعا ورضوا به وبايعوه .
= وما تقدم نرى أن عهد أبي بكر لعمر تم بناء على تفويض من أهل الحل والعقد
لأبي بكر باختيار من يعهد إليه ، وأن أبا بكر قد استشار كبار الصحابة فيه وأنه عرض من
اختاره عليهم ورضوا به وبايعوه ، وأن فلم يتم العهد بأبي بكر وحده .

ثانيا : ان الستة الذين عهد اليهم عمر ليختاروا واحد منهم كانوا أصلح من يعهد
إليه بالامامة ، وكانوا حائرين على رضا أهل الحل والعقد ، فلما فوض بعضهم الى بعض
حتى أفضى ذلك الى عبد الرحمن بن عوف ، فاجتهد وشار كبار الصحابة فوجد هم متفقين
على اختيار أحد الرجلين (عثمان أو علي) فأثر عثمان بالبيعة لموافقة اياه على لزوم
الاقتداء بالشيخين في كل ما يمس له دون اجتهد به . (٢٩٠)

= وما تقدم نرى أن ولاية العهد الى عثمان قد تمت برضا أهل الحل والعقد مبايعتهم
لله .

ثالثا : أنه مع التسليم باشتراط العدالة ورعاية مصلحة الامة في اختيار المعهود اليه
في الامام ، وعدم تأثره بمودة أو قرابة أو هوى في الاختيار ، لكن لا يعتبر ضائبا
كافيا لحسن الاختيار ، لانه بشر غير مقصوم من الخطأ ، فقد يقع تحت تأثير القرابة
أو المودة أو المصلحة الخاصة فيختار من تربط به قرابة أو مودة أو مصلحة شخصية
دون نظر الى المصلحة العامة وهي مصلحة الامة وحدها ، وقد وقع معاوية رضي الله
عنه في هذا الخطأ عندما عهد بالامامة الى ابنه يزيد ، وقد كان بين الامة من هوأكفه
منه لتولي هذا المنصب ، ابنا وان كنا نعذر معاوية رضي الله عنه لانه اجتهد فأخطأ (٢٩١)
الا أننا نريد أن نجنب الامة الوقوع في مثل هذا الخطأ ، وذلك بجعل العهد الذي
هو من اختصاص الامام لا تنعقد به الامة الا بموافقة أهل الحل والعقد ورضاهم ،
ويعتبر هذا ضمانا كافيا لصلاحية من يعهد اليه في تولى أمر الامة في المستقبل .

رابعا : أن اتصال الامة وانتظام مصالح الامة لا يكون بانعقاد الامة برأي الامام
المعاهد وحده ، دون اعتبار لرضا أهل الحل والعقد ، بل بانعقاد الامة برأي الامام
على رضا أهل الحل والعقد ومبايعتهم ، وبذلك يتحقق الاتصال والانتظام على الوجه
الاكمل .

(٢٨٩) المصدر السابق نفسه . (٢٩٠) مقدمه ابن خلدون (ص ١٧٥) ، (٢٩١) سابق
ابن خلدون هذا العذر فقال : (والذي دعا معاوية لا يقر ابنه يزيد بالعهد دون سواه ، انما
هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهوائهم باتفاق أهل الحل والعقد عليه .)

« ونسألخص من هذا التحليل المتقدم الى أن العهد في واقع الامر وحقيقته يعتبر ترشيحا للمعهود اليه ، والامة بمذلك صاحبة الخيار ، فان شئت ارتضته وما يعتسه اما بعد ^{سوى} الامام العاهد ، وان شئت رفضته واختارت غيره وهذا هو ما يتفق مع القواعد الشرعية وطبيعة الامة وأدلة الفقهاء على انعقاد الامة بالعهد .

عدم الفرق بين العهد والاستخلاف : =

= لا يفرق الفقهاء جميعا بين العهد والاستخلاف في كتاباتهم ، ولكن بعض الكتاب المحدثين فرق بينهما فقال ان الاستخلاف هو ترشيح الامام غيره ليكون خليفة من بعده برضا الامة وما يعتها ، أما العهد فانه وراث للملك بدون رضا أحد وهذه تفرقه لا يعرفها الفقه الاسلامي ولعل صاحبها تأثر بما عليه الحال في بعض لظم الحكومات المعاصرة ، والذي يعرفه الفقه الاسلامي هو أن العهد والاستخلاف بمعنى واحد ، وهو ما قد مناه أول البحث .

تابع (٢٩١)
حيث أن بني امية ، ان بنو امية يومئذ لا يرضون سواهم ، وهم عصابة قر يش وأهل المسلة أجمع ، وأهل الغلب منهم ، فأثره بذلك دون غيره ممن يظن انه أولي بها ، وهذا عن الفاضل الى المفضل حرصا على الاتفاق واجتماع الامة الذي شأته أهم عند الشارع . انظر مقدمة ابن خلدون ص ١٧٥ .

(٢٩٢) الاسلام وأوضاعنا السياسية لعبد القادر عوده (ص ١٢٣) .

*** الطريق الثالث : القهر والغلبة

« اذا تغلب من تهيات له أسباب القوة والمنعة على البلاد ، واستولى على مقاليد الحكم وفرض نفسه اماماً على الناس بالقوة والقهر وهو ما يسمى حديثاً بالانقلابات العسكرية أو الثورات المسلحة . فانه يصير اماماً كذلك ، عند عامة أهل السنة والجماعة وفي ذلك يقول الامام احمد (من غلب غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمى نفسه أمير المؤمنين فلا يحل لاحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراء اماماً برا كان أو فاجراً) وقال أيضاً في الامام يخرج عليه من يريد التملك فيكون مع هذا فريق ، ومع هذا فريق (تكون الجمعة مع من غلب)^(٢٩٤) ولو تغلب آخر على التغلب الاول انعزل الاول وصار الثاني اماماً بالتغلب ، وخالف في ذلك الخوارج والمعتزلة ،

حيث قالوا : لا تتعقد الامامة بهذا الطريق ، بل لابد من البيعة الخالية عن القهر والاكراه ، لان منصب الامامة يقسم على الرضا ، وعلى الأمة أن تقتل المتغلب وأعدائه لانهم بقاء ، والبيعة يجب قتالهم ، انستدل الجمهور بما يأتي :

أولاً : انه لو لم تتعقد الامامة بالتغلب لوجب على الامام الشقاق مقاومة التغلب وانصاره ، وبين الامام القائم وأعدائه ، وهذا ضرر ، ولا سبيل الى رفعة الا بارتكاب أخف الضررين وهو انعقاد الامامة للمتغلب .

ثانياً : لو لم تتعقد الامامة للمتغلب لأدى ذلك الى انتشار الفساد ، ان يلزم عليه عدم صحة زواج من زوجها المتغلب لعدم وجود ولي لها ، واقامة الحدود وأخذ الجزية التي أقامها وأخذها المتغلب مرة ثانية فمن يتولى امامة المسلمين من بعده ، وهذا ضرر وفساد كبير ، ولا سبيل الى رفعهما الا بالقول بانعقاد الامامة للمتغلب ، ومن هذين ^{الدليلين} التكتيكيتين نرى أن جمهور العلماء يبنون انعقاد الامامة للمتغلب على الضرورة ، للقضاء على الفوضى والفتن والفساد ، أي أن القول بانعقادها في هذه الحالة من أسباب الضرورات التي تبيح المحظورات ، ولذلك يتجاوزون عن بعض شروط الامامة في المتغلب ، فيقولون بانعقاد الامامة له ، ولو كان فاسقاً ، أو جاهلاً ، أو عبداً ، أو امرأة^(٢٩٤) ولكنهم لا يتجاوزون عن شرط الاسلام ، فاذا تغلب كافر على مقاليد الحكم فانه لا يقولون بانعقاد الامامة له ، بل يجب حمل السلاح ومقاتلته والقضاء عليه ، لان الله تعالى يقول :

((ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً)) .

« لكن ما يجب التنبيه اليه أن حالة الضرورة تقتضي بغيرها ، فعلى الأمة أن تصحح هذا الوضع ، عند ما تنسج لها الفرصة ، وتنتهي ألسها الظروف ، فتبعد هذا المتغلب عن منصب الامامة ، وتأخر عن طريق البيعة من أهل الحل والعقد .

(٢٩٣) الاحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى (ص ٧ ، ٨) -

(٢٩٤) ارشاد الساري ج ١٠ ص ٢٦٣ وما بعدها .

(٢٩٥) نهاية المحتاج ج ٧ ص ٤١٠ .

= استدال الفريق الاول باحاديث متعددة ، منها مارواه البخارى ومسلم ، وأن امرأة سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً ، فأمرها أن ترجع إليه ، فقالت يا رسول الله أرأيت أن جئت فلم أجِدك ، قال فإن لم تجدنى فأتى أبا بكر ، ومنها : مارواه مسلم عن عائشة أنها قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مرضه : (ادعى لى أبك وأخاك حتى أكتب كتاباً ، فاني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل : أنا أولى ، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر) (٢٩٧) ومنها مارواه البخارى عن أبى هريرة أنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ((بينا أنا نائم رأيتنى على قليب - بئر - عليها دلو ، فنزعت منها ماشاء الله ، ثم أخذها ابن أبى قحافة ، فنزع منها ذنوباً ، - الدلو المملوء بالماء - أو ذنوبين ، وفى نزعة ضعف ، والله يفر له ضعفه ، ثم استحالت غربلة الدلو الكبير - فأخذها ابن الخطاب ، فلم أر عبقرى - القوى يتعجب من قوته ، وجودة صنعته وحذقته - من الناس ينزع نزع عمر) (٢٩٨) فهذه الاجاديت بمجموعها تدل على أن امامة أبى بكر قد ثبتت بالنصر الصريح .

(٢٩٦) شرح السعد على المقاض ج ٢ ص ٢٠٧ -)
 (٢٩٧) شرح النوى لصحيح مسلم ج ١٥ ص ١٥٤ -
 (٢٩٨) المصدر السابق نفسه .
 (٢٩٩) شرح النوى على صحيح مسلم ج ١٢ ص ٢٠٤ -

= وأجاب الجمهور عن هذه الأحاديث بأنها لا تنص على وجوب استخلاف أبي بكر وإمامته من بعده ، وإنما دل على علم رسول الله صلى الله عليه وسلم - عن طريق الوحي - بأن المسلمون سيجتمعون على خلافة أبي بكر لما له من الفضل والمكانة والسبق التي الاسلام .

= واستدل الفريق الثاني بما رواه البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم لما اشتد مرضه قال : مروا أبا بكر فليصل بالناس) وقالوا : ان الامر بتقدمه في الصلاة وان لم يدل صراحة على إمامة أبي بكر ، ولكنه يدل عليها بطريق المعنى ، إذا انه ما دام قد رضي له ديننا ، فلا بد أن يكون قدره لديننا .

= وأجاب الجمهور بأن الامر بتقدم أبي بكر للصلاة ليس نصافي إمامته لا جلياً ولا خفياً وإنما هو إرشاد للإمامة بأن أبا بكر أولى الناس بأن ينوب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفرق بين النص والإرشاد ، ان الأول يفيد الوجوب ، بخلاف الثاني .

= ولو كان الامر بتقدم أبي بكر للصلاة نصاً خفياً بإمامته ، لفهمه الانصار وعلموه - بدل ذهابهم الى السقيفة لا اختيار غيره ، وفهمه ابو بكر فلم يأخذ بيد عمر وأبي عبيدة ، ويقول لمخاطب الانصار : ولقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين ، فأيما عاها شئتم ، وفهمه المهاجرون فما كان له أن يقول لعلي في مرض الرسول الذي توفي فيه : آذ هب بنا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنسأله فيمن هذا الامر ؟ وان كان فينا علمنا ذلك ، ولئن كان في غيرنا كلمناه فأوصى بنا ، وما كان له أن يقول لعلي بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم : أمدت يدك أبايعك ، فيقول الناس : عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن أخيه ، فلا يختلف فيك اشنان .

= واستدل الجمهور على عدم النص على إمامة أبي بكر مطلقاً بما رواه مسلم عن عمر أنه قال : ان ساء خلف فقد استخلف من هو خير مني - يعني أبا بكر - وان تركتكم فقد تركتكم من هو خير مني ، رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهذا دليل واضح - فوق ما تقدم في الرد على الفريق الثاني - على أن الرسول صلى الله عليه وسلم ترك النص على إمامة أحد .

= ونختم هذا الموضوع بما قاله شيخ الاسلام ابن تيمية بخصوصه (يقول) : فخلافه أبي بكر انعقدت بمبايعة المسلمين له ، واختيارهم إياه ، واختيار الاستنداد فيه الى ما علموه من تفضيل الله ورسوله ، وأنه أحقهم بهذا الأمر عند الله ورسوله ، فصارت ثابتة بالنص والاجماع جميعاً ، لكن النص دل على رضا الله ورسوله بها ، وانها حق ، وأن الله أمر بها وقدرها وأن المؤمنين يختارونها وكان هذا أبلغ من مجرد العهد بها ، لأن الله حينئذ يكون طريق ثبوتها مجرد العهد .

(٣٠٠) شرح النووي على صحيح مسلم ج ١٢ ص ٢٠٤ وما بعدها .

(٣٠١) منهاج السادة ج ١ ص ١٣٩ وما بعدها .

= وأما إذا كان المسلمون قد اختاروه من غير عهد ، ودلت النصوص على صوابهم فيما فعلوه مرضا الله ورسوله بذلك ، كان ذلك دليلا على أن الصديق كان فيه من الفضائل التي بان بها عن غيره ما علم المسلمون به أنه أحقهم بالخلافة .

مذهب الشيعة في انعقاد الإمامة بالنص : لا يجوز

=====

= يرى الشيعة أنه لا طريق لانعقاد الإمامة سوى النص ، وأن النص قد ورد بإمامة علي بن أبي طالب وغيره وأنه نص على من يخلفه من بعده ، وإن فمذهبهم يتكون من قضيتين : (الأولى) : أن النص هو الطريق الوحيد لانعقاد الإمامة ، (الثانية) : أن عليا هو الذي ورد النص بإمامته ، ونتكلم على كل من القضيتين فيما يلي : =

هل النص طريق لانعقاد الإمامة ؟

= سبق أن بينا أنه لم يقل بهذا أحد سوى الشيعة ، وقد ذكرنا بعض شبههم والرد عليها في صفحة (٧٠) من هذه المحاضرات ، ونذكر هنا بعض آخر منها مع الرد عليها فمن أقواها في نظرهم : =

١ - لو جاز أن يكون الإمام أاما بالاختيار ، لجاز مثل ذلك في الرسول والنبي ، لكن جواز ذلك باطل فبطل ما أدى إليه وهو جواز أن يكون الإمام أاما بالاختيار ، وإن باطل طريق الاختيار ثبت طريق النص ، إذ لا ثالث لهما .

= والجواب عن هذه الشبهة : أن هذا القياس باطل لوجهين : الأول : أنه لا توجد علة مشتركة بين المقيس وهو الإمام والمقيس عليه وهو الرسول والنبي ، وإذا انتفت العلة بطل القياس ، الثاني : أن هناك فرقا بين الرسول والإمام ، ذلك أن الرسول حجة فيما يبلغه عن ربه ، فلا بد فيه من طريق يثبت صدقه فيما يدعيه والاختيار لا يصلح طريقا لذلك ، بل طريقة المعجزة ، أما الإمام فأنما ينفذ أسورا معروفة ، يتطلب تنفيذها توفر شروط خاصة فيه ، والاختيار هو الطريق الدال على ذلك .

٢ - لو كان الاختيار طريقا للإمامة ، فاما أن يكون ممن يجوز عليه الخطأ ، كبعض الأئمة أو يكون ممن لا يجوز عليه ذلك كالرسول وكل الأئمة ، فإن كان الأول فأننا لانؤمن وقوع المختارين في الخطأ ، وإن كان الثاني فلا يوجد أحد يقول بأن الاختيار يقولهم به كل الأئمة ، فلم يبق إلا اختيار الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ما نقول به .

= والجواب أننا نختار الشق الأول ، ولكننا نمنع الوقوع في الخطأ ، ذلك أن هذا البعض قد قام الدليل الشرعي على تعينه وعلى الشروط التي يجب توفرها فيه ، كما قام الدليل الشرعي على الشروط التي يجب تحققها في الإمام ، فإذا قام هذا البعض بالاختيار فأننا نكون بمأمن من الوقوع في الخطأ ، لاستناد هذا الاختيار إلى دليل شرعي .

٣ — ان الرسل صلى الله عليه وسلم قد أوجب على المسلمين الوصية في الاسر
التي لا يمكن أن ترقى الى درجة الامامة. وهذا يقتضى أن يكون قد أوصى بالامامة
الى من بعده من باب أولى ، لا بدرجته الامامة أعلى من غيرها ، فلا يجوز أن يهمل
أمر الوصية بها بينما يأمر بالوصية فيما هو أقل شأنًا منها .

= . والجواب : ان هذه الآلوية قد تسلم اذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم قد
أوصى بشي من الولايات الشرعية غير الامامة ، لكن الثابت انه لم يوصى بشي من
الولايات لاحد من الناس ، والامر الصادر منه بالوصية قاصر على الديون والحقوق
الواجبة فقط ، وان فلا مجال للقياس هنا .

مناقشة دعوى النص على امامة علي :
=====

= تزعم الشيعة الامامية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نص على خلافة علي رضي الله
عنه ، تارة بالنص الخفي الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة ، وتارة بالنص الجلي (٣٠٢)
على استخلاف علي بن ابي طالب بأسكته ، وانه أظهر ذلك واعلنه ، وأن الصحابة
قد ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم .

= وينسب اختراع النص الجلي الى هشام بن الحكم ، وقام بالترويج لهذا ابن الرواندي
وأبو عيسى الباق (٣٠٣) ، وسوف نقصر من هذه النصوص التي يزعمون جلالها في النص
على امامة علي ز على ثلاثة نصوص تعتبر في نظرهم اقوى هذه النصوص ، مبينين
ما في الاستدلال بها من عيب وبطلان .

= النص الاول : قوله تعالى ﴿انا وليكم الله برسوله والذين آمنوا والذين يقيمون
الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾ (٣٠٤) . ووجه الدلالة ان الآية نزلت في علي
رضي الله عنه حين سألته سائل وهو راي في صلاته فطرح له خاتمه ، فتكون جملة :
وهم راكعون ، حال من يؤتون ، فيكون علي هو المتصف بأنه ولي ، والولي لا يراد به
الناصر في الآية ، لان النصرة صفة عامة لكل مؤمن وليست خاصة ، فتعين أن يكون
معنى الولي في المتولى للأمور ، المستحق للتصرف فيها ، وذلك هو الامام ، فيكون
وصف الامامة قاصرا على علي ، وهو المطلوب .

= وأجاب الجمهور : بأننا لا نسلم انها نزلت في علي لاربعه أمور : الاول : أن
المفسرين لم يجمعوا على ذلك ، فقد قال الحسن انها عامة في سائر المؤمنين
ويؤيده أن الباقر سئل عن نزلت فيه هذه الآية أهو علي ؟ فقال علي من
المؤمنين ، وذهب بعض المفسرين الى أنها نزلت في ابن سلام وأصحابه ، وعند
قالوا : يارسول الله ان اصحابنا هجؤنا ، وذهب بعض آخر الى أنها نزلت في
سعد ابن عباد عند ما تبرأ من حلفائه اليهود ، وقال عكرمة : انها نزلت في أبي بكر
فيبطل الزعم بأن المفسرين قد أجمعوا على أنها نزلت في علي (٣٠٥) .

(٣٠٢) شرح السعد على المقاصد ج ٢ ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ — (٣٠٣) المصدر السابق نفسه .
(٢٠٤) المائدة — ٥٨ (٣٠٥) الطواعيق المحرقة ص ٤١ .

= الثاني : أن صيغة الآية صيغة جمع ، وحمل الجمع على الواحد خلاف الأصل ، لا يصار إليه الأدليل ، ولا دليل .

= الثالث : أن كون المراد من الآية هو على لا يسلم الأعلى أم جملة : وهم راكمون حال من الضمير في يؤتون الزكاة ، وهذا غير متعين ، إذا الظاهر أنها جملة مستقلة معطوفة على ما قبلها ، ومعناها أنهم خاشعون لله منقادون إليه في صلاتهم وزكاتهم .

= الرابع : أن ظاهر الآية ثبوت الولاية بالقول وفي الحال ، ولا شك أن إمامة على لم تكن ثابتة في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، والقول بأن علياً كانت ولايته التصرف في حياة الرسول على الله عليه وسلم مكابرة وعناد ، فيكون قولاً باطلاً ، وكذلك القول بصرف الولاية إلى السال دون الحال ، لأن هذا لا يستقيم في حق الله تعالى وحق رسوله .

= وقال الجمهور : سلمنا أنها نزلت في على ، لكن اللفظ عام والعبارة بضموم اللفظ لا يخصوص السبب في تدرج مع على كل من ينصف بائناً الزكاة وهو راكم ، فيكون كل منهم اماماً ، وهو ما لا يقول به الشيعة .

= وقال الجمهور أيضاً : أن المراد بالولي هنا : الناصر والمحب بدليل السباق واللاحق ، أما السباق فقوله تعالى قبل ذلك ((يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منهم فانه منهم ان الله لا يهدي القوم الظالمين)) أي لا يتخذوهم ناصرين ومحبين فتعتمدون عليهم ، وأما اللاحق فقوله تعالى : ((ومن يتول الله رسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون)) فان معنى التولي هنا : المحبة والنصرة ، اذا كان لفظ الولي في السياق واللاحق بمعنى المحب والناصر ، وجب أن يحمل في السياق على هذا المعنى ، حتى يتلاءم السياق مع السباق واللاحق ، والقول بأن النصرة صفة عامة يشترك في الانصاف بها كل مؤمن فلا تناسب الموصوف الخاص وهو على ، قول فيه مغالطة ، لأنها وإن كانت عامة إلا أنها لما أضيفت إلى قوم معينين وهم الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكمون ، صارت صفة خاصة بالمؤمنين المتصفين بالصفة المذكورة ، وكأنه قيل لبعض المؤمنين انما ناصركم البعض الآخر .

= وقال الجمهور أيضاً : أن الحصر انما يؤتى به لنفي ما وقع فيه التردد والنزاع ، ووقت نزول هذه الآية لم يكن قد وقع نزاع في إمامة أحد لا على ولا غيره ، فبطل كل ما زعمته الشيعة في الاستدلال بهذه الآية .

= النص الثاني : ان الرسول عليه الصلاة والسلام جمع الناس يوم غدِير خُم — موضع
بالجحفة بين مكة والمدينة — وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع ، وجمع
الرجال وصعد عليها ، وقال مخاطبا المسلمين : ((ألتأ أولى بكم من أنفسكم ؟))
قالوا : اللهم بلى : قال (من كنت مولاه فعلى مولاه ، اللهم والى من وآله ،
وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله)) وقالوا : ان هذا خير
صحيح ، وانه نص في امامة على .
أما انه خير صحيح فلا نه الامة فيه على قولين : منهم من استدل به على فضائل
على رضى الله عنه ، ومنهم من استدل على امامته ، بذلك يقتضى اتفاقهم على قبول
هذا الخبر ، وكل خبر أجمع الامة على قبوله وجب أن نقطع بصحته .

= اما أنه نص على امامة على فمن وجهين : =

١ — أن لفظ (مولى) معناه : أولى ، به دليل قوله تعالى : (مأواكم النار هي
مولاكم) فان احتمل هذا اللفظ معنى آخر كان من قبيل المجمل ، الذى بينه
صدر الحديث ، وهو قوله (ألتأ أولى بكم ؟) واذن فيكون معنى الحديث
على كل من الأمرين : من كنت أولى به فعلى أولى به ، وهذا معناه : ان عليا
أولى بالمسلمين من أنفسهم ، وما أن الاولوية معناها أن تفضى حكمه فيهم أولى من
تفاضل حكمهم في أنفسهم لذلك كان الحديث نوالا على امامة على ، اذ لا معنى
للامامة سوى هذا .

٢ — أن لفظ (مولى) يرد في اللغة لمدة معان منها : المميتق ، والمعتق
والجار ، وابن العم ، والخليف ، والناصر ، والمتصرف في أمر غيره ، ولا يمكن ههنا
ارادة المعتق والجار وابن العم ، لان ذلك يؤدى الى الكذب ، لان عليا
ليس معتقا لمن أعتقه الرسول ، ليس جارا لمن كان النبي جاره ، وليس ابن عم لكل
من كان النبي ابن عم له ، فانه عليه الصلاة والسلام ابن عم لجعفر بن ابى طالب
وعلى ليس كذلك ، لانه أخ لجعفر ، ولا يصح الحمل على المعتق ، والحليف ، لان
النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد ، ولا يصح ان يراد الناصر
أيضا ، لان المعنى حينئذ : من كنت ناصرا له فعلى ناصره ، وهذا معنى فسى
غاية الظهور ، فلا يليق بالرسول صلى الله عليه وسلم أن يجمع المسلمين ليقول
لهم هذا المعنى الظاهر فلم يبق الا أن يراد به المتصرف فيكون معنى الحديث :

الحديث: من كنت متصرفا فيه وفي أموره ، فعلى متصرف به وفي أموره وهذا هو معنى الإمامة ، فكان الحديث نصا على إمامة علي وهو المطلوب (٣٠٨) .

= وأجاب أهل السنة ومن معهم بـ بأننا لانسلم صحة الحديث فقد طعن فيه أبو داود وأبو حاتم الرازي ، وغيرهما ، سلمنا صحة الحديث لكنه خبر أحاد لا يفيدكم ، لانكم لا تثبتون الإمامة الا بالمتواتر ، وقولكم : ان الإمامة قد اتفقت على قبوله وذلك يفيد القطع ، ممنوع ، لانع الإمامة لم تتفق على قبوله ، وعلى فرض اتفاقها على الوجه الذي ذكرتموه فان ذلك لا يفيد الا الظن وهو لا ينفعكم في اثبات الإمامة .

= سلمنا أن الحديث مقطوع به لكننا لانسلم ان لمعنى المولى هو الاولى ، لانه لا يجوز أن يقام كل من هذين اللفظين مقام الآخر ، ان انه يجوز أن يقال : فلان أولي من فلان ، ولا يجوز أن يقال : فلان مولى من فلان ، ويجوز أن يقال : زيد مولى عمرو ، ولا يقال زيد أولى عمرو ، سلمنا أن معناه ذلك ، لكن لانسلم انحصاره في هذا المعنى وقوله تعالى (ما وآكم النار هي مولاكم) ومعناه : مكانكم الذي يقال فيه : هو أولى بكم ، وقيل معناه : مكانكم عما قريب ، مأخوذ من المولى وهو القرب ، وقيل معناه : هي ناصركم ، على طريقة مولهم : تحيئنه بينهم ضربا وجميع ، وقيل معناه : تتولاكم كما توليتم موجباتها في الدنيا . (٣٠٩)

= سلمنا ان لفظ للمولى مجمل وأنه بين في صدر الحديث بأن الاولى ، لكن هذا لا ينفعكم ، لان البيان هنا ظني ، وانتم لا تقبلون في اثبات الإمامة الا الدليل القطعي .

= سلمنا أن لفظ المولى معناه الاولى من غير اجمال وبيان ، لكننا نمنع أن يكسوم المراد بالحديث أن عليا أولى بهم في كل شيء ، بل المراد أنه اولي بهم في وجوب محبته وتعظيمه والقطع بسلامة باطنه ، ويؤيد ذلك اننا لو حملناه على الاوليوية في كل شيء ، وكان بمعنى المتصرف في الامور للزم على ذلك أن يكون على المطلق عهد الرسول صلى الله عليه وسلم له حق التصرف في أمور المسلمين ، وهذا واضح البطلان .

= وأجاب أهل السنة عن الوجه الثاني بحمل المولى على الناصر ، فيكون المعنى : من كنت ناصرا له فعلى ناصر له ، والقول بأن هذا معنى ظاهر لا يحتاج الى بيان قول غير صحيح ، فان الظاهر قد يحتاج الى تأكيد وترسيخ في الاذهان ، ويكون الغرض بيان منزلة علي ومكانته ، وما يدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يقصد اثبات إمامة علي بهذا الكلام ، انه ما كان يتروك في تبليغ أي من الأمور التي أمرت بها كما يدل لذلك قوله تعالى « يا أيها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فلما بلغت رسالته والله يعصك من الناس) .

= فلو كان الرسول صلى الله عليه وسلم يريد اعلام الناس بأن الامامة من بعده لعلها لأظهر ذلك صراحة ، حتى لا يخفى المراد على الناس .
 = وقال أهل السنة : انه لو كان في هذا الحديث دلالة على امامة علي ، لما قال المعبس لعل : آتعال بنا نذهب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لنسأله ، فان كان هذا الامر فينا علمناه ، وتجويز النسيان عليهما وعلى سائر الصحابة محال عادة لقرب العهد بيوم القدير — ان بينه وبين مرش الرسول عليه الصلاة والسلام نحو شهرين — ولما عرف عن الصحابة من الخفظ والذكا* والفضة وعدم التفريط والغفلة فيما سمعوه منه صلى الله عليه وسلم — و
 = وان فقد بان ما تقدم انه لا دلالة في الحديث على امامة علي فضلا عن أن يكون تصدرا صريحا .

== النص الثالث : قول الرسول صلى الله عليه وسلم لعل : (اما ترضى بأن تكون ~~ممن~~ منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لاني بعدى) وذلك عندما استخلفه الرسول صلى الله عليه وسلم على المدينة عند خروجه الى غزوة تبوك ، ولعن المنافقين فيه ، وقوله للرسول عليه الصلاة والسلام : أتتركنى مع الاخلاف ؟ .

= وقال الشيعة : ان هذا نص صحيح يدل على امامة علي رضي الله عنه ، اما صحتهم فلا استدلال الجميع به على الوجه الذى بيناه فى حديث الفدير ، واما دلالة فالأن الحديث يفيد أن المنازل الحاصلة لهارون من موسى ، حاصلة لعل من محمد صلى الله عليه وسلم ، فيما عد النبوة ، ومن هذه المنازل : أن هارون لوبقى حيا بعد موسى فأنه يكون خليفته بعده ، لانه كان خليفة له فى حياته ، بدليل قوله تعالى ((وقال موسى لا خيبر هارون اخلفنى فى قومي)) فيكون خليفة له بعد مماته على تقدير بقائه بعد موسى لانه لو لم يكن خليفة له ، لكان معنى ذلك انزال هارون عن الخلافة التى كانت له فى حياة موسى ، وذلك اهانة ونقص لا يليقان بمنصب النبوة الذى كان ثابتا لهارون ، وان فى مكسور من منازل على من محمد صلى الله عليه وسلم ، أنه لو عاش بعده لكان خليفة له ، ومن المعلم أنه عاش بعده ، فوجب أن يكون خليفته له ، وان فالحديث نص على امامة علي رضي الله عنه .
 = وقد أجاب أهل السنة : بأن الحديث خبر آحاد ، وهو لا يفيدكم فى اثبات مظلوبيكم : لانكم تشتربون القطع فى الادلة التى تثبت الامامة ، ثم لانسلم أن هارون لوبقى حيا لكان خليفة لموسى ، لان خلافته فى قومه كانت مؤقتة بمدّة مناجاة موسى ربه ، فتنتهى بأنهاء هذه المناجاة ، وقولكم فى اثبات الخلافة لهارون : انه لو انزل منها لكان ذلك اهانة ونقصا لا يليقان بمنصب النبوة الثابت لهارون ، معارض بان عدم خلافته مستحيلة مستقبلا بالرسالة والتبليغ وهذا أسى وأشرف من كونه خليفة وشريكا فى الرسالة فى حالة حياة موسى أو خليفة فقط بعد مماته ، ير

= ولوسلمنا ان لملى من محمد منزلة هارون من موسى لكننا لانسلم تناول النص لجميع المناول ، وانما هو قاصر على منزلة استخلافه فى حالة حياته وغييبه عن المدينة ، كما هو صريح القصة ، والقول بأن الصير بهيئته اللفظ لا يخصوص السبب ، غير مسلم هنا لان المفرد المضاف وهو لفظ (منزلة هارون) مختلف فى عمومته عند الاصوليين .

= واخيرا فان خليفة موسى هو يوشع بن نون ، لان هارون فات فى حياة موسى ، فلو أراد الرسول صلى الله عليه وسلم الوصية بالخلافة لملى ، لقال : انت منى بمنزلة يوشع من موسى فلما لم يقل ذلك دل هذا على أنه لم يرد الوصية بالخلافة لملى ، وانما أراد الخلافة فى حالة غيبته فقط ، وذلك حال الحياة .

= واذن فلا دلالة فى هذا النص على خلافة على ، ولا تصريحها ولا تلميحها ، وفى ختام هذا البحث نذكر تلك الحقائق الاتية البتة تؤكد عدم وجود نص أصلا على استخلاف على بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم :

— الاولى : ان كلا من عمر بن الخطاب وعلى بن ابي طالب رضى الله عنهما قد صرح بأن الرسول لم يستخلف أحدا بعد (٣١١) . وأن آل بيت الرسول صلى الله عليه وسلم قد صرحوا بأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم ينص على استخلاف أحد ، فيقول الحسن المشنى بن الحسن السبط : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لو أراد الخلافة لملى لقال قولا واضحا ، وصرح بها كما صرح بالصلاة والزكاة ، وقال : يا أيها الناس ان عليا ولى أمركم من بعد والقائم فى الناس بأمرى ، وكذلك أثر عن الامامة زيد وغيره من آل البيت .

— الثانية : أن عليا رضى الله عنه رضى بخفة أبى بكر وبمعهده الى عمر ، بل علق رضاء على أن يكون المصهود اليه عمر بن الخطاب ، فلو كان هناك نص على امامة على لما رضى بخلافة أبى بكر وبالمصهد الى عمر ، ولا ظهر هذا النص وقام يدافع عنه ، ويمنع غيره من تولي الخلافة كما فعل ابو بكر فى الدفاع عن اختصاص قريش بالخلافة ، وامها يدعيه الامامية من أن رضا على بخلافة أبى بكر وعمر كان من قبل التقيية ، قول باطل ، فضلا عما فيه من تنقيض على والاساءة اليه ، فان شجاعة على مضرب الامثال ، ومواقفه البطولية فى جميع المهاديس مشهورة وليست محل شك ، فكيف يسكت عن طلب حقه اذا كان يعلم ان الرسول صلى الله عليه وسلم قد استخلفه ؟ واذا كان النص موجودا فما الذى يخافه على ويبقيه اذا طلب حقه الموصى به من رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوم ينقادون أشد الانقياد لرسول الله ان اقصى ما يتصور حدوثة هو رفضهم للوصية ، واختيارهم غيره ، وليس فى هذا ما يخيف حتى يسكت على تقيية ، ثم أن ابى بكر طلب الخلافة لقريش والانصار طلبوها لواحد منهم ، ولم يحدث لهؤلاء وهؤلاء قتل أو اذى ، فلماذا يحدث ذلك لملى لو أبدى النص الذى جاء خاصا بامامته ؟ .

(٣١١) شرح النووي على صحيح مسلم ج ٢ ص ٢٠٤ وما بعد ها ومروج الذهب للمصمودى ج ١ ص ٢٥٤ — (٣١٢) مختصر التحفة الانش عشره ص ١٦٠ وما بعد ها .

= ان القول بأن رضا على بخلافة ابي بكر وعمر كان قية وصف لمولى بالجبرسن
والحوز ، وحاشاه منهما .

— الثالثة : انه لو كان هناك نص على امامة على ما طلب المباس من على رضى الله
عنهما في مرغ الرسول عليه الصلاة والسلام أن يذهب اليه ويسألاه ، فيمن هذا الامر ؟
اذا الحاجة حيثئذ الى ذلك ، وان فطلب المباس دليل على عدم وجود نص على الامامة .

— الرابعة : انه قد انقضى عصر الصحابة وعصر التابعين ولم تظهر بينهم بدعة النص
على امامة على لا اعتقاد ولا ادعاء ، لكنها ظهرت في آخر عصر التابعين ، واشتهرت ففسس
عصر اتباع التابعين ، ولو كان ذلك صحيحا لكان معنى هذا ان الصحابة قد بلغهم
هذا النص وأنهم أخفوه وكتسوه ، وهذا رسي للصحابة بعدم امتثال أوامر الله
ورسوله واتهام لهم بالخيانة ، وهذا يتنافى مع تمديد الله تعالى لهم ، وما عرف عنهم
من الانقياد لله ولرسوله ، وشهرتهم في صفا القلوب ونظافتها من الضغائن والاحقاد
وانا انتقى هذا عن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبق الاحتمال واحد ،
وهو عدم وجود نص على امامة على لا تصرحها ولا تلميحها .

في الاسس والقواعد التي تقوم عليها الحكومة الاسلامية ونوع هذه الحكومة

يقوم الحكم في الاسلام على أسس وقواعد راسخة ، تمتع بها خير ما أخرج للناس ، لأنها تكفل للامة تحصيل مصالحها الدينية والدنيوية ، فيتحقق لها بذلك العزة والسعادة في الدنيا والاخرة .

وبما ن ذلك : ان الرئاسة العليا في الدولة وانعقادها للامام تقوم على البيعة واختيار من أهل الحل والعقد ، ووظيفة الحكومة التي يرأسها الامام تقوم على تنفيذ أوامر الله تعالى ، واجتناب نواهيه ، التي جاء بها القرآن الكريم ، والسنة النبوية المطهرة ، وذلك بحفظ الدين في الامور الدينية ، وحسن السياسة التي تقوم على تحقيق العدل والمساواة والحرية . والشورى ، ومسئولية الحاكم في الامور الدنيوية .

ونستطيع ان نقول بناء على ما تقدم : ان نظام الحكم في الاسلام يتكون من الاسس والقواعد الاتية : حفظ الدين والبيعة ، وتحقيق العدل والمساواة والحرية لكل فرد من أفراد الامة ، والشورى ، ومسئولية الحاكم ، ونذكر كلمة موجزة عن هذه الاسس والقواعد لنقتصر منها الى التصرف على نوع الحكومة ، وصفتها في الاسلام ومكانتها بين أنواع الحكومات في الماضي والحاضر فنقول :

١ - البيعة

يقوم تنصيب الرئيس الاعلى للدولة ، وهو الامام ، على اختيار أهل الحل والعقد في الامة وبما يمتهم له اماما على كتاب الله وسنة رسوله ، فإذا تمت هذه البيعة أصبح رئيسا عاما للامة وصار اما ما للمسلمين ، فثبت له الحقوق والواجبات التي قررها له الشرع ، وجعلها من اختصاصه ، وقد قد منا الكلام على البيعة في المبحث الثالث وهو طريق انعقاد الامة ، فنكتفي بذكره هناك .

٢ - حفظ الدين

وهو أبرز ما تقوم به الحكومة الاسلامية من وظائف واختصاصات ، وهو الذي يميزها عن سائر الحكومات قدما وحديثا ، ويقصر المآل على حفظ الدين على صيانة العقيدة وتشهيتها في النفوس بإزالة الشبه عنها ، فيقول : « والذي يلزم الامام من الامور العامة عشرة أشياء : اهداها حفظ الدين على أصوله المستقرة ، وما أجمع عليه سلف الامة ، فان نجم - ظهر - مبتدع أوزاغ ذو شبهة عنه أوضح له الجبة ، وبين له الصواب ، وأخذ به بما يلزمه من الحقوق والحدود ، ليكون الدين محرسا من هلول ، والامة ممنوعة من زلل » . (٣٠٣)

ولكننا نرى أن حفظ الدين ليس قاصراً على صيانة كل ما يتعلق بالمعقيدة من القضاء على الشرك والتكليف للتوحيد وصيانتها ونشره ، بل يشمل ما اصطلاحنا على تسميته بالأمور الدينية المقابلة للأمور الدنيوية ، فيشمل أنواع العبادات من صلاة ، وصوم ، وزكاة ، وحج ، وجهاز وفعل الخير ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وسندنا في ذلك قول الله تبارك وتعالى : " الذين آمنوا هم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور " (٣٠٤) وحفظ العبادات بأقامتها وعدم التفريط فيها أفراد ليسه ولاية خاصة في نظام الحكم الإسلامي تعرف باسم : ولاية الحسبة ، وإقامة الجهاز أفراد لها أيضاً ولاية خاصة تعرف باسم ولاية الحرب والجهاز ، وكل ذلك من اختصاصات الإمام التي يفوضها إلى أعوانه وولاته .

٣ — العدل والمساواة والحرية

العدل والمساواة والحرية هي الأسس والقواعد الراسخة التي يقوم عليها الحكم في الأمور الدنيوية ، إذا أن الإسلام يفرض على الحاكم في سياسته للامة وتدبير شئونها وفق ما جاء به الشرع من أوامر ونواهي ، وتحقيق العدل والمساواة وكفالة الحريات لكل فرد من أفراد الامة ، وقرر القرآن الكريم والسنة المطهرة ذلك في كثير من نصوصها ، حتى أصبحت هذه القواعد سمة من سمات الحكم في الإسلام ، وميزة واقعية يمتاز بها عن سائر نظم الحكم المعروفة قديماً وحديثاً ، ونبين ذلك بما يجاز فيما يلي :

أ — العدل :

العدل أساس الملك والحكم في الإسلام يشيع الأمر به ، والنهي عن ضده ، وهو الظلم في النصوص الكثيرة من الكتاب والسنة في جميع مجالات الحياة ، فيأمر الله بالعدل المطلق في جميع الأمور في قوله تعالى : " إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى ويأمر بالعدل في الحكم في قوله تعالى : " وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل " (٣٠٦) ويأمر بالعدل في القول ، في قوله تعالى : " وإذا قلتم فاعدوا ولو كان ذا قربى " (٣٠٧) وأمر بالمواظبة على إقامة العدل والاجتهاد في إقامته في قوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط " (٣٠٨) . وأمر بالعدل بين الإنسان وعدوه في قوله تعالى : " ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى وحسبك أن تعلم أن كلمة عدل ومشتقاتها بالمعنى الذي نريد قد وردت في القرآن الكريم نحو عشرين مرة وإن كلمة ظلم ومشتقاتها قد وردت فيه — على سبيل النهي والتفسير — نحو ٢٩٩ مرة .

(٣٠٤) الحج — ٤١ (٣٠٥) النحل — ٩٠ (٣٠٦) النساء — ٥٣
(٣٠٧) الأنعام — ١٥٣ (٣٠٨) النساء — ١٣٥ (٣٠٩) المائدة — ٨

وقد جاء الأمر بالعدل في السنة النبوية في كثير من الاحاديث النبوية ، في كل أمر من أمور الحياة ، وحسبنا من ذلك حديث واحد يخص الحاكم الاعلى للدولة ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « ان أحب الناس الى الله يوم القيامة وأقربهم منه مجلسا : امام عادل ، وان ابغض الناس الى الله يوم القيامة وأشد هم عذابا : امام جائر » . هذا ، وان سيرة الخلفاء الراشدين وصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعدل في الحكم والقضاء والادارة هؤلاء ، فكانوا غرة في جبين الدهر ، وانوارا ساطعة في تاريخ الولاة والحكام ، ولا عجب بعد ذلك كله أن يكون العدل من الاحكام المجمع عليها اجماعا قطعيا في الشريعة الاسلامية .

ب — المساواة :

يقصد بالمساواة عدم التفاضل بين الناس في الحقوق والواجبات التي قررها الاسلام للأفراد ، وفي الشئ امام القضاء ، والتميين في المناصب والاعمال ، ودفع الواجب عليهم من الاموال (الضرائب) ، فلا فضل لفرد على فرد ، ولا لجماعة على جماعة : ولا لجنس على جنس ، ولا للون على لون ، ولا لحاكم على محكوم ، ولا لامير على مأمور ، ولا لشريف على وضيع ، ولا لغنى على فقير ، بل الكل امام أحكام شريعة الاسلام سوا ، ولم يفاضل الاسلام بين كل هؤلاء الا بالتقوى والعمل الصالح .

وقد قرر الاسلام هذه المساواة ، وفرضها فرضا في قوله تعالى : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكروا نثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله أتقاكم » (٣) وفي قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « ان الله قد أذهب بالاسلام نخوة الجاهلية وتفاخرهم بأبائهم ، الناس من آدم ، وآدم من تراب ، واكمهم عند الله اتقاهم » وفي قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « الناس سواسية كأسنان المشط الواحد ، لا فضل للعمر بيني على عجمي الا بالتقوى » فكل من القرآن الكريم والسنة النبوية يقر أن الناس جميعا قد خلقوا من أصل واحد ، ولا تفاضل اذا تساوت الاصول ، وانما هي مساواة تشبه أسنان المشط الواحد ، الذي لا فضل فيه مسن على سن أخرى ، ويشير ذلك الى أن وحدة الاصل هذه تجعل الناس جميعا متساوين في الحقوق والواجبات والمسئوليات ، فلا فضل لفرد من أبناء أمة متقدمة على أمة متخلفة — كما يقسمون الامم اليوم ، ولا أبيض على أسود كما يفعل الأمر بكيون اليوم ، ولا لجنس على جنس ، كما ادعت المانيا وغيرها أفضليتها على سائر الاجناس .

بل ذهب الاسلام في المساواة الى أبعد حد حيث سوى بين الذميين والمسلمين فيما لا يتصل بالمقيدة ، حيث جعل لهم مالنا وعليهم ما علينا في غير المقيدة ، أما في المقيدة فتركهم ، وما يدينون بل ان هذا يعتبر مساواة في الواقع ، لان الذميين يحكمون الى تشريعتهم ولا يخضعون لشريعة الاسلام فيما يتعلق بالعقائد ، فسلك من الفريقين يحتمل الى شريعتهم الخاصة به ، ولا شك أن هذا نوع من المساواة الحريات :

تقرر الدساتير الخاصة بنظم الحكم في الدول الحديثة مبدأ الحرية لكل فرد في الدولة ، فتقرر له حرية الاعتقاد ، وحرية الفكر ، وحرية القول ، وحرية العلم ، وحرية التملك ، وحرية السكن والتنقل ، وقد جاء الاسلام منذ نشأته بهذه الحريات كلها مقرر لها في أروع مظاهرها ، وأقوى صورها ، وأبهى أشكالها ، فأعلن ذلك في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الطاهرة ، ونذكر في بيان ذلك كلمة موجزة عن هذه الحريات .

١ — حرية الاعتقاد :

قرر الاسلام حرية العقيدة لكل انسان بمعنى أنه ليس لانسان أن يحمل انسانا آخر على ترك عقيدته واعتناق غيرها جبرا واکراها ، حتى المقيدة الحق لا إكراه في الدخول فيها ، كما يدل ذلك قوله تعالى : « لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي » (٣) وقوله تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من في الارض بكلمهم جميعا أفأنت تتركه الناس حتى يكونوا مؤمنين » (٣١٢) ، لكن رسم الاسلام طريقا للدعوة الى الدخول فيها ، وذلك هو طريق الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن .

وقد يقال : ان هاتين الآيتين منسوختان بقوله تعالى : « يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين » (٣١٣) فلا تفيدان حرية الاعتقاد ، والجواب : ان الجهاد ليس للحمل على اعتناق الاسلام والدخول فيه ، وانما هو لردع من يصدون عن سبيل الله ويقفون في وجه نشره والدعوة اليه ، بدليل أن غير المسلمين اذا قبلوا دفع الجزية فان القتال يوضع عنهم ، ولا يكرهون على الدخول في الاسلام .

وقد يقال : ان مبدأ حرية الاعتقاد يتنافى مع قتل من ارتد عن الاسلام ، ان فيه منسوخ لحرية الفرد عن اعتقاده قصد به العقوبة على ما يحدثه الارتداد من البلبلة والشك في الدين ، ان ان ضماف النفوس يظنون انه ما ارتد عن الاسلام الا بسبب ما وجد فيه من خلل ونقص ، فيرجعون هم عن الاسلام أيضا ، كما يشير الى ذلك قول الله تعالى ناعيا على أهل الكتاب تدبیر هذا الشك واللبلة التي يقصد بها زعزعة الدين في النفوس من آمن من الاسلام .

وذلك حين يقول الله تعالى : ﴿ وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجهه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون ﴾ (٣١٤) واشاعة الشك والبلالة في الدين ، وزعزعة في النفوس جريمة كبرى يناسبها القتل ، هذا بالإضافة الى أنه عرف حلاوة الدين ، وتبين له الرشد من الغي ، فدخل فيه طائعا مختارا ، فارتداد عنه حجب له ومكابرة ، وانكار لمحاسنه ، ولمب بالدين ، واتباع لهوى النفس والشيطان وكل ذلك يوجب القتل ، وقتله على ارتداد ، ليس غسرا به ، أو إيقاعا به في الخفاء ، فانه يعلم قبل الدخول في الاسلام أن من احكامه أن من يرتد عنه يقتل ، وإن فقد هناك ما تقدم ان قتل المرتد لا يتنافى مع حرية العقيدة التي جاء بها الاسلام .

٢ - حرية الفسك :

جاء الاسلام بتحرير العقول من الاوهام والخرافات والباطيل ، ونبتذلك ما لا يقبله العقل ، فقامت دعوته على القضاء على الشرك واثبات التوحيد ، واقناع الناس بذلك ، على استنارة الفكر ، وإيقاظ العقل ، فدعا الناس الى التفكير في خلق السموات والارض ، وفي خلق أنفسهم ، وفيما تقع عليه أبصارهم ، وفيما تسمعه آذانهم ، ليصلوا من وراء ذلك الى معرفة الخالق ، والتمييز بين الحق والباطل ، يقول الله تعالى : ﴿ أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والارض وما بينهما الا بالحق وأجل لسمى ﴾ (٣١٥) ويقول : ﴿ وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ ويقول : ﴿ أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت ﴾ والسما كيف رفعت ﴾ والى الجبال كيف نصبت ﴾ والى الارض كيف سطحت ﴾ (٣١٦) .

وينص على القرآن الكريم على الناس الفاء عقولهم ، وتمطيل طاقاتهم الفكرية ، حيث يقلدون آباءهم ، ويؤمنون بالخرافات والاهام والباطيل ، ويتمسكون بالمسلمات والتقاليد ، دون تفكير ، ويصف من كان كذلك بأنهم كالانعام بل أضل سبيلا منها ، فيقول الله تعالى : ﴿ وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون ﴾ (٣١٨) ، ويقول : ﴿ ولقد درأنا الجهنم كثيرا ممن الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالانعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون ﴾ (٣١٩) .

(٣١٤) آل عمران — ٧٢ (٣١٥) الروم — ٨ (٣١٦) الذاريات — ٢٢
(٣١٧) الفاشية ١٧ — ٢٠ (٣١٨) البقرة — ١٧٠ (٣١٩) الاعراف — ١٧٩

ويتضح مما تقدم أن الاسلام أطلق للعقول الحرية في كل شئ* تعمل فيه فكرها وفهمها لتصل الى الحقائق وإلى ما فيه نفع البشرية من مجالات العلم المختلفة ، ولم تحجر على التفكير أو تقيد به بشئ ما ، كما فعلت الامم والكنايس للعلم القديمة والوسطى ، ذلك أن الاسلام اذا كان قد أطلق لحرية الفكر في أعلى شئ* وأسماء وهو العقيدة فإنه يكون داعياً الى حرية هذا الفكر فيها أقل شأنًا من العقيدة من باب أولى .

٣ — حرية القول أو حرية الكلمة :

جاء الاسلام بتقرير حرية القول ، فأعطى لكل انسان الحق في أن يقول ما يعتقد أنه الحق نقداً وتوجيهاً ، وأن يدافع بلسانه وقلمه عما يعتقد أنه الحق في ذلك ، وسند ذلك من كتاب الله تعالى قوله : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » (٣٢٠) فإن الامر بالدعوة الى الخير والامر بالمعروف الذي ترك ، والنهي عمن المنكر الذي ظهر وبرز ، لا يتحقق الا بتوفير حرية القول لكل فرد من أفراد الامة ، التي أمرت بالقيام بهذا الواجب ، وسند ذلك من السنة قول الرسول صلى الله عليه وسلم « الذين النصيحة » قالوا لمن يا رسول الله ؟ قال : لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم)) فان توجيه النصيحة لكل فرد من أفراد الامة يقتضى حرية القول على أوسع مدى .

لكن هذه الحرية ليست على إطلاقها ، وانا هي مقيدة بالألا يكون فيها خروج على نصوص الشريعة وروحها ، وأن تكون قائمة على الحكمة والموعظة الحسنة ، والا تقوم على السب أو البذاءة ، أو الفحش من القول .

٤ — حرية التعلّم والتعلّم :

لم يكتف الاسلام بتقرير حرية التعليم والتعلّم ، وانا جعل طلب العلم فريضة ، على كل مسلم ومسلمة ، فقال تعالى : « فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » (٣٢١) وقال النبي صلى الله عليه وسلم طلب العلم فريضة على كل مسلم » ولقد أعطى الاسلام من شأن العلم ورفع من قدره ما لم يحصل ويرفع من شأن أي شئ* آخر ، فكان أول ما نزل من القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم الامر بالقراءة ، وفرق القرآن بين العالم والجاهل بالعلم وحده ، وجعل العلم وسيلة لمعرفة الله وخشيته ، ومعرفة حقائق الاشياء بالاعمال ، وجعل العلم الوسيلة الوحيدة لفهم كتاب الله تعالى ، كما أخرجت السنة العلم طريقاً الى الخير .

وجعلت العلماء ورثة الانبياء ، وهذلت في سبيل العلم الطرق الموصلة اليه ، فكان فساد الأسير في غزوة بدر أن يعلم عددًا من أبناء المسلمين الكتابة والقراءة ، ومن الواضح الذي لا يقبل جدلاً أو مناقشة أن هذه المكاتبة والمنزلة لا يمكن أن تتحقق الا اذا وجدت بعانيتها حرية التسلم والتسلم .

٥ - حرية التملك :

قرر الاسلام هذه الحرية ، فأباح لكل انسان أن يملك ما شاء من العقار والمنقول بدون قيد في النوع أو القدر ، ولم يطلب منه أكثر من أداء أوجه الاسلام للغير في المال من حقوق ، كالزكاة ، والنفقات ، وغيرها ، وأن يحسن اتفاه في غير سرف أو تفتير ، ولا يستخدمه فيما يضر الناس ويغضب الله تعالى ، ولقد تملك بعض الصحابة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الاموال الطائلة ، وكان يؤدون حق الله تعالى فيها ، فما أنكر عليهم الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل كان بعضهم من المبشرين بالجنة .

٦ - حرية السكن :

ويعنى بحرية السكن أن يكون لكل فرد الحق في أن يسكن في أي مكان لا يضر بالغير ، وإذا سكن فليس لأحد أن يقتحم عليه مسكنه أو يشاركه فيه أو يرغمه عنه ، وقد تحصر الاسلام هذه الحرية بكل فرد ، ولم يكتفى بذلك ، بل صان هذه الحرية وأكدها بتشريعات كثيرة ، منها : تحريم التجسس عليه الثابت باكتاب والسنة ، ومنها أنه لو نظر انسان من ثقب ليتطلع الى من بداخل الدار فقتل فله من الدار بشيء فقل عينه فعيته لا ضمان ولا دية فيها ، الى غير ذلك من أحكام تقرر هذه الحرية وتؤكدها .

٧ - حرية الانتقال :

جاء الاسلام باباحة الانتقال كل فرد من المسلمين داخل دار الاسلام من مكان الى آخر ، للتجارة أو العمل أو مزاولة أي نشاط آخر ، بل لمجرد السياحة ، وذلك بدون تقييد على تحركاته وانتقالاته ، فالآيات الكثيرة والأحاديث النبوية تأمر بالضرب في الارض والانتشار فيها لا ستخلاص الرزق وابتغاء الفضل من الله بل أنها تأمر من ضيق عليه في الرزق أو في العقيدة في مكان أن يستقل منه الى مكان آخر ، يقول الله تعالى ((ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم قالوا فم من كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها قالوا نك ما أوامهم جهنم وساءت مصيراً)) .

هذه الحريات التي أشرنا اليها بايجاز شديد جاء بها الاسلام منذ نشأته قبل أن يعرف العالم ما يسمى بحقوق الانسان بقرون متطاولة وألزم ولي الامر واعوانه بكفالتها ^{وأن} ^{والتقى} يقوم حكهم وسياستهم للامة على رعايتها ، فهمها عمر حق الفهم وخاطب بها عمرو بن العاص في قوله المشهورة الرائعة : « متى تعبدتم او استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم احرارا » فكانت بذلك اساسا من اساس الحكم في الاسلام .

د - الشورى

الشورى من أهم الاسس والقواعد التي يقوم عليها نظام الحكم في الاسلام ، فعلمنى الامام واصحاب القيادات في الامة ان يقوموا بواجب الشورى في كل ما يتعلق بسياسة الامة وتدبير شئونها ، والدليل على ذلك الكتاب والسنة والاجماع والمقول : =
١ - اما الكتاب فيقول الله تبارك وتعالى : وشاورهم في الامر (٣٢٢) فهذا أمر بالمشارة في جميع الامور التي تجري فيها المشاورة والامر يدل على الوجوب ، وقوله تعالى : والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم (٣٢٣) فان ندح الله تعالى للمؤمنين بوصفهم بأنهم يتشاورون في جميع أمورهم التي تستحق المشاورة وقرن المشاورة باقامة الصلاة ولواجبة دليل على وجوب المشاورة .

٢ - واما السنة : فقول الرسول صلى الله عليه وسلم : (ما ند من استشاره ولا خاب من استخار) وقال : (ما شئ قط عبد بمشورة ، وما سعى استغنا رأى) وقال عند ما نزل قوله تعالى (وشاورهم في الامر) (اما ان الله يرسله لغنيان عنها ، ولكنسن جعلها الله رحمة لامتى ، فمن استشار منهم لم يهدم رشدا ، ومن تركها لم يعد غفيا) (٣٢٤) وقد طبق الرسول صلى الله عليه وسلم مبدأ الشورى على نطاق واسع ، حتى انه فسى غزوة بدر استشار في الخروج اليها ، وفى اثناء الاستعداد للمعركة ، وفى نتائجها وفى هذا يقول ابو هريرة رضى الله عنه : لم يكن احدا اكثر شاورة لاصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم (٣٢٥)

٣ - واما الاجماع : فقد سار الخلفاء الراشدون على تطبيق الشورى فيما لم يرد فيه نص واضح من الكتاب والسنة ، فقد كان كل من أبى بكر وعمر رضى الله عنهما اذا عرض عليه أمر ولم يجد له حكم فى الكتاب والسنة جئع كبار الصحابة واستشارهم فسان أجمعوا على أمر قضى ، كما يدل لذلك حديث ميمون بن مهران ، وقد أقر الصحابة هذه المشاورة واستحسنوها فكان ذلك اجماعا على وجوبها .

(٣٢٢) النساء - ٩٧ (٣٢٣) الشورى - ٣٨ (٣٢٤) الجامع لاحكام القرآن ج ١ ص ٢٨١
(٣٢٥) السياسة الشرعية لابن تيمية ص ٧٥

٤ - وأما المعقول فمن وجهين : الاول ، أن الرسول مأمور بالاجتهاد فيما لم ينزل فيه وحى والاجتهاد قد يحتاج الى المشاورة في كثير من الأحيان ، فكانت مأمرا بهما أيضا ، وأما الثاني فان الرسول عليه الصلاة والسلام وان كان أكمل الناس عقلا لا آلا أنه باعتباره بشريته قد يخطر بهال أحد من الناس من وجوه المصالح مالا تخطر بهاله فكان ذلك طريقا للوصول الى السداد في الامر والرشد فيه ، فكانت المشاورة متممة . ولهذه الادلة يقول القرطبي : والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الاحكام ، من لا يستشير أهل العلم فمزله واجب ، وهذا ما لا خلاف فيه . (٣٢٦)

وبما تقدم نستخلص النتائج الآتية : أولا : الشورى حق مقرر لكل من الحاكم والمحكوم ، فلكل منهما ان يشير بما يراه في كل الامر من الخير الامة ، وليس لواحد منهما أن يستأثر به أو ينكره على الآخر ، وسند ذلك قوله تعالى : (وأمرهم شورى بينهم) فقد وصف أمرهم بأنه قائم على المشاورة بينهم جميعا ، فيستوى في استحقاقه كل من الحاكم والمحكوم . ثانيا : ان الحاكم اذا ترك الشورى وجب عزله ، وان الامة اذا تركت الشورى اتت جميعها ، ان حق الشورى ثبت لكل منهما على سبيل المثال الوجوب كما تقتضيه وسيأتي .

= النطاق الذي تجرى فيه المشاورة :

أجمع الملما على أنه لا تجوز المشاورة فيما نزل به الوحي ، ان ان سدا أمر بات قاطع يجب امتثاله وتنفيذه بدون مشاورة أو مناقشة ، واختلفوا فيما عدا ذلك ، فذهب فريق من الملما - منهم قتادة ، والريبع ، وابن اسحاق ، والشافعي - إلى أن الاشارة خاصة بالحرب وللقضاء المدو ، وان الرسول صلى الله عليه وسلم : ليس له ان يستشير في غير ذلك ، واستدلوا بأن المصوم ليس مرادا ، للاجماع على عدم الاشارة فيما نزل به الوحي فوجب أن تحمل الآلف واللام هنا على مفهوم سابق ، والمفهوم السابق في الآية الكريمة هو الحرب الذي وقع في أحد ، فوجب الحمل عليه ، وقالوا : ان الرسول صلى الله عليه وسلم قد قبل مشورة الحباب بن المنذر في المكان الذي يقف فيه المسلمون في غزوة بدر ، وقبيل ايضا ما أشار به سعد بن معاذ ، وسعد بن عباد يوم الخندق ، فدل ذلك على أن الاشارة النبي صلى الله عليه وسلم كانت في الامر العربية فقط - فلا يكون للأئمة والخلفاء الاشارة ^{الله} في ذلك .

(ج) ونذهب فريق آخر الى ان الاستشارة المأمور بها مطلوبة في كل مالم ينزل فيه وحسب ،
سواء كانت في الحروب أو غيرهما ، ومن هذا الفريق الحسن البصري والضحاك ، واستدل
بأن السام اذا خص منه البعض كان حجة في الباقي وقد خص من الصوم الوارد في قوله
تعالى : (وشاورهم في الامر) ما نزل به الوحي ، فتكون المشاورة مطلوبة فيما عداها ، وهذا
الرأي هو الراجح لان الرسول عليه الصلاة والسلام كان مأموراً فليلا اجتهد فيما لم ينزل فيه
وحسب ، والاجتهاد لا يتم الا بالمشارة فدل ذلك على أنها مطلوبة ، من باب ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب زوايضا فقد باشر الرسول صلى الله عليه وسلم المشاورة في غير الحرب ، فقد
استشار الرسول صلى الله عليه وسلم عليا في أمر عائشة رضي الله عنها ، في قصة الافك ،
وكانت هذه القصة بعد غزوة أحد التي نزل في أثرها قوله تعالى " وشاورهم في الامر " .
ولكن هل هذه المشاورة المأمور بها الرسول صلى الله عليه وسلم واجبه أو مندوبة
والجواب ان العلماء اختلفوا في ذلك على رأيين : =

ـ الاول : انها واجبة ، واستدل اصحاب هذا الرأي بأن المشاورة مأمور بها في قوله
تعالى " وشاورهم في الامر " والامر يدل على الوجوب فكانت المشاورة واجبة على الرسول
صلى الله عليه وسلم في النطاق الذي بيناه سابقا ، فكذلك تكون واجبه على الخلفاء
والولاة والحكام في هذا النطاق .

ـ الثاني : انها مندوبة ، وأن الغرض من الامر بها هو تطيب الخاطر ، كالاصبر
باستئذان البكر ، فان الغرض منه تطيب خاطرهما ، اذا لوزجها الاب بغير اذنها
جاز ، واستدلوا بأن وجود الوحي هو طريق السداد دون غيره ، فكان الامر بالمشارة
لتطيب الخاطر فقط ، وهذا يفيد الندب دون الوجوب .

والراجح في نظرنا هو الوجوب ، والقضية التي ذكرها اصحاب الرأي الثاني لاتصلح
صراحة للامر عن الوجوب الى الندب ، لان فائدة المشاورة ليست تنحصر في الوصول الى
الرأي السديد ، وانما يقصد بها فوائد أخرى ، منها : اقتداء بغير الرسول به ، لتصير
المشارة سنة في أمته ، ومنها : تحريث الصحابة على استخراج الوجه الاكمل والرأي
الاكمل في موضوع المشاورة ، وفي ذلك تربية عملية على الاجتهاد للصحابة ومن بعدهم
ومنها : الاشمار بقدر المشاور وسمو منزلته ، فيدفعه ذلك الى الاخلاص في الحساب
والتقاني في الطاعة والانقياد للمشارة ، وانما لم يصلح ما ذكره لان يكون قرينة بقى الامر
على ظاهره وهو الوجوب .

أهل الشورى :

هم أهل الحل والمقيد وذووا الرأي فى الامة ، الذين قدمنا للكلام عنهم فى انهم قد قدمنا لهم المشورة ، وقد قدمنا الشروط التى يجب توافرها فيهم ، وهى العدالة ، والملم والرأى والعكمة ، ويدخل فى شرط الملم : العلم فى جميع مجالاته ما يحتاج اليه الامة من شريعة ، وحرب ، وإدارة ، وقضا ، وطب ، وهندسة ، وزراعة ، وتجارة ، وصناعة ، وغيرها ما يحتاج اليه الامة فى كل ناحية من نواحي الحياة ، وفى ذلك يقول ابن خيوز منداة : واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون ، وفيما أشكل عليهم من أمور الدين ، ومشاورة وجوه الجيش فيما يتعلق بأمر الحرب ، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح ، ووجوه الكتاب والوزراء ، والعلماء فيما يتعلق بمصالح البلاد وصارتها . (٣٢٨)

ومن الواضح الجلى أنه لا يمكن ان يكون أهل الشورى هم الامة ، لان الاستشارة لا توجه ولا تقبل الا من شخص من ذوى الرأي الناضج والخبرة بالامر الذى يستشار فيه ، وليس كل فرد من أفراد الامة على هذا النحو ، ولذلك لا يستشارون ولا يعهد اليهم باختيار أهل الشورى ، كما فى نظم الحكم غير الاسلامية . . . لكن الاسلام مع ذلك لم يحدد عدد أهل الشورى ، ولا طريقة اختيارهم ، ولا الطريقة التى تسير عليها الشورى ، من تنظيم وإجراءات . لان ذلك ما يختلف باختلاف الزمان والمكان والجماعات والظروف المختلفة ، ولذلك ترك الاسلام لولى الامر بتنظيم كل ذلك فى كل زمان محققا للمصلحة ، حسب الظروف المختلفة والقدرة المستطاعة ، أى أن تنظيم كل ذلك يدخل فى باب السياسة الشرعية التى تقوم على مراعاة المصلحة التى تلائم ظروف الامة فى كل عصر ومجتمع ، ومع ذلك فهناك قواعد أساسية للشورى ، لا يجوز إهمالها أو الإخلال بها ، وإذا روعيت أتت بأطيب الثمرات ، وهذه القواعد هى :

- ١ - ان يستشار فى كل أمر أهل الخبرة والرأى فيه ، سواء كانوا هيئة مستقلة ، أو منضمة الى غيرها من الهيئات ذوات الخبرات الأخرى ، وقد كان الخلفاء الواشدون يستشيرون كبار الصحابة من أهل الملم والفتوى وأصحاب الرأي ، ثم أضيف اليهم الحكام ورؤساء الجيوش ، ثم تطور الامر فأصبح أهل الشورى هم ذوى النفوذ والمكانة فى كل قطر من العلماء والأمراء والحكام الإداريين وغيرهم ولكن هذه السوابق لا قيمة لها ، لانه لم يجمع على كل نوع منها ، فالصحيح ان اختيار أهل الخبرة متروك لولى الامر فى كل عصر حسبما تمليه المصلحة العامة للامة ، مع التجرد عن الأهواء والميول الشخصية .

٢ — أن تكون الشورى فيما لم يرد به نص أو اجماع ، لأن الشورى فيما ورد فيه النص والأجماع يلغى هذه النصوص أو الاجماع أو يجعلها عبثاً ، وهو أمر واضح البطلان ، ولكن يجوز أن تكون الشورى في تنظيم ما ورد به النص وطريقة تنفيذه والاجراءات التي تتبع نحو تطبيقه ، لأن ذلك لم ترد به النصوص ، وفي الوقت ذاته تمتثل هذه الأمور طريقاً لا متشال ما جاء به النص وتنفيذه .

٣ — الانتهى الشورى إلى رأى يخالف الكتاب أو السنة أو الاجماع ، والا كان هذا قضاءً على النصوص أيضاً .

٤ — أن تقوم الشورى على الاخلاص لله في النصح وابداء الرأى ، والمعمل على رفع شأن الاسلام ، ودون النظر إلى اشخاص أو منافع أو عصبية ، ودليل ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : (المستشار مؤتمن) .

ومن ^{بمازاة} ~~الاستشارة~~ ألا تقوم المشورة على كذب أو غش أو خداع أو اكراه أو رشوة ، لأن كل ذلك محرم في نظر الاسلام .

٥ — انه يكتفى في نتيجة الشورى برأى الاكثرين ، وليس من الضروري أن يجمع اهل الشورى على رأى واحد .

وبناءً على ذلك اذا انتهت المشاورة إلى رأى وافق عليه الاكثرون وجب قبوله والمعمل به ، لأن الغالب أن رأى الاكثرين هو الصواب مادام كل مستشار يبدي رأية مجرداً لله ، ومادامت الآراء تناقش دون تمصب لها أو لاصحابها ، واحتمال ان يكون رأى الاكثر بمن خطأ ورأى الاقلين صواباً ~~هو~~ احتمال نادر فلا يمول عليه ، ويدل لذلك ايضاً ان الرسول صلى الله عليه وسلم استشار المسلمين في غزوة أحد ، فخرج إلى كفار قريش الذين نزلوا قريباً من جبل أحد ، أم يمكث في المدينة ، وكان رأى الرسول صلى الله عليه وسلم البقاء بالمدينة والتحصن بها ، فان دخلها الكفار قاتلهم الرجال على أفواه الزقصة والنساء والصبيان من فوق البيوت ، ووافقه على هذا الرأى عبد الله بن أبي حمص الصحابة ، ولكن أكثرية الصحابة اشاروا بالخروج والحوار في ذلك ، فنزل الرسول على رأى الاكثرية وقرر الخروج ، وهذا دليل على الاخذ برأى الاكثرية .

٦ — أن تكون الاقلية التي لم يؤخذ برأيها أول من يسارع إلى تنفيذ رأى الاكثرية ، وان تنفذه باخلاص باعتباره ~~الرأى~~ الذى يجب اتباعه وليس لها ان تناقشة من جديد ولا أن تشكك فيه ، والدليل على ذلك ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان أول من وضع رأى الاكثرية موضع التنفيذ — مع أنه من الاقلية المخالفة ، ان نهض من المجلس فدخل بيته وليس لامته وخرج عليهم ، فلما أحسوا بأن خروجهم ليس محل الرضا من رسول الله صلى الله عليه وسلم

طلبوا منه العدول ، وكذلك فغلبت الاقلية في حرب الردة ، حيث سارعت الى الحرب مع ابي بكر ، وهذا دليل على أن الاقلية يجب عليها أن تنفذ رأى الاكثرية .

فان قيل ان الاسلام الطبرى ^{يرى} على أن الرسول صلى الله عليه وسلم ليس ملزما باتباع رأى المشيرين ، بل أن يخالفه الى رأى آخر يتبين له حسنه وصوابه ، وتباينه على ذلك شيخ الاسلام ابن تيمية حيث يرى أن للامام أن يخالف رأى المشيرين ، ويتبع ما يكون أقرب الى الكتاب والسنة ومتفقا مع مصالح الامة العامة مع التجرد عن الهوى والغرض .

— قلنا : ان هذا يخالف السأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومع ذلك فقياس الأئمة والحكام على الرسول صلى الله عليه وسلم قياس مع الفارق ، ذلك ان الرسول عليه الصلاة والسلام مؤيد بالوحي ، بخلاف غيره من الأئمة والحكام الذين قد يجانبهم الصواب فيما اذا رفضوا رأى الاكثرية وانحازوا الى رأى الاقلية .

٥ - مسئولية الحاكم

.....

يقرر الاسلام ان الامام مسئول عن جميع اعماله وتصرفاته ، وانه محاسب عليها وليست له أى مزية تمفيه من الحساب والمسئولية ، ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم (كلكم راع ، وكلكم مسئول عن رعيته) ثم فالامام راع وهو مسئول عن رعيته ، والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عن رعيته . . .) الحديث .

وهذه المسئولية عامة ، تتناول مسئولية امام الله بالحساب عن سيرة في الامة ورعايته لها ، كما تتناول مسئولية ومحاسبته أمام الامة ، فان رأيت فيه انحرافا كان لها الحق فى عزله ^{عزله} اذا ارتكب ما يوجب العزل وان ارتكب جريمة من الجرائم حوسب عليها ، فان كانت متعلقة بحق من حقوق المباد كالقتل والجرح والسب اقيم عليها القصاص باجماع فقهاء المسلمين ، وان كانت متعلقة بحق من حقوق الله تعالى كالزنا والشرب ، اقيم عليه الحد عند جمهور الفقهاء ، ويقوم عليه القاضى الذى يصدر الحكم وجماعة المسلمين ، وخالف فى ذلك الايام أبو حنيفة ، حيث قال لا يقام عليه الحد ، لالعدم استحقاقه ، بل لأنه لا يوجد من ^{تلك} أعلى منه ليقوم الحد عليه ، ولا يقيم هو على نفسه ، لانه من غير المعقول ان يمرض نفسه للتحزى والعار والنكال ، فيتوقف المقاب ^ز ولكن الجواب عن ذلك هو ان القاضى الذى له ولاية الحكم فى الجرائم يقيم هذا الحد بمساعدة ومعاونة جمهور المسلمين .

هذه هي الاسس والقواعد التي تقوم عليها الحكومة في النظام الاسلامي .
فهل لهذه الحكومة شبهة في نظم الحكم قديما وحديثا أو انها نظام مستقل ينفرد عن غيره
بمميزات وخصائص ؟ الجواب عن ذلك يتطلب منا ان تبين معنى كلمة السيادة ،
وصاحب السيادة عند رجال القانون الدستوري ، وما يقابل هذا الاصطلاح في النظام
الاسلامي فنقول : =

عرف بعض رجال القانون الدستوري السيادة بأنها السلطة العليا في الدولة
التي تنظم جميع أمورها بحيث لا توجد معها سلطة أخرى تفوقها أو تعادلها أو تناقضها
وعرفها بعض آخر بأنها سند الحكم ، أي ما يستند اليه الحكم سلطانه وقوته ، فالسيادة
ليست سلطان الحكم نفسه ، أو سلطان الحكومة نفسها ، وإنما هي السند الذي يستند
اليه هذا السلطان بحيث يجعله خفيا مسلما به لا غصبا وقهرا ينكره من يدين بطاعته
ويقولون ان صاحب السيادة هو الامة ، ويمبرون عن ذلك بأن الامة مصدر السلطات
وأي مصدر كل سلطته .

هذا ما يقوله رجال القانون الدستوري ، أما ما يقابل ذلك في الفقه الاسلامي
فهو لفظ الحكم أو الحاكمية ، فيقول الفقهاء ان الحاكم هو الله رب العالمين
وأنة هو مصدر السلطة التي يمنحها للحكومات أو الافراد ، يقول الله تعالى (إن الحكم
ألا لله أمر الا تعبدوا الا آياه^(٣٢٩)) ويقول : (هو الله لا اله الا هو له الحمد في الاولى
والاخيرة وله الحكم واليه ترجعون^(٣٣٠)) وقد أوجب الله تعالى الرجوع في المتنازع والمختلف
فيه الى حكمه قال : (فان تنازعتم في شئ^(٣٣١) فردوه الى الله والرسول) وقال : (وما اختلفتم
فيه من شئ^(٣٣٢) فحكمه الى الله) ومن الله ان ارسل الرسل وانزال الكتب انما هو للحكم
بما أمر الله به فقال : (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل
معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه^(٣٣٣)) .

هذا وروى بعض الكاتبيين المحدثين ان الامة في النظام الاسلامي هي مصدر الحكم
والسلطان ، ويدلون على ذلك بأن الامة ممثلة في أهل الحل والعقد هي التي تقوم
باختيار الامام ومبايعته ، أي أنها هي التي تمنحه السلطة ، وهي التي تملك خلع
وعزله ، وأن فالامة في النظام الاسلامي هي مصدر الحكم والسلطان كما يستدلون أيضا
بأن الله أمر بطاعة أولى الامر ، ولا يطاع الواحد منهم الا بتأييد أهل الحل والعقد
الممثلين للامة ، وأن فالامة هي التي تمنحه حق الطاعة والسلطان على غيره ، فتكون
هي مصدر الحكم والسلطان .

(٣٢٩) يوسف - ٤٠ (٣٣٠) القصص - ٧٠ (٣٣١) النساء - ٥٩

(٣٣٢) الشورى - ١٠ (٣٣٣) البقرة - ٢١٣

- ١٦٠ -

ولكننا نقول في الرد على ذلك : ان الذي جعل للامة الحق في الاختيار والمبايعة المؤمنين الى السلطة الثابتة للامام وجعل لها الحق في الخلع والعزل عند وجوب أسبابها ، هو الله تعالى ، فهو في الحقيقة مصدر السلطان ، اما الامة فهي مصدر في الظاهر فقط ، وهذا أمر يجمع عليه المسلمون قديما وحديثا ، اذا لا يجوز أحداً يستطيع أن يقول ان الامة تستطيع أن تضع قانونا يخالف الكتاب والسنة أو ان تباع شخصاً لم يستوفى شروط الامة ، او تقول بعزل أو خلع امام لم يصدر منه ما يوجب العزل والخلع ولو كانت الامة مصدر السلطان في النظام الاسلامي لجاز لها ذلك ، كما يجوز ذلك للام في الدول غير الاسلامية ، فلخلاف اذن خلاف لفظي .

وبعد هذا التمهيد ^{تأ} فيها شكل الحكومة الاسلامية بين أشكال الحكومات المعروفة قديما وحديثا ؟ .

الجواب عن هذا : ان الحكومة الاسلامية ليست حكومة (ثيوقراطية) اي الحكومة التي يدعى فيها الحاكم الأعلى ^{استبداد} هو الله تعالى ، ويجب ان تخضع له الامة خضوعا مطلقا ، ولا يكون مسئولوا امامها ، بل مسئولوا امام الله الذي اصطفاه ، ممن دون الناس لا مر الرياسة ، وذلك لان الامام في الحكومة الاسلامية مقيد بما ورد فيه نص ، بنصوص القرآن والسنة ، وفيما لم يرد به نص بما تسفر عنه الشورى ، وكذلك الامام مسئول امام الامة عن جميع تصرفاته ، ولها حق خلعها وعزلها عند وجود سبب وكل ذلك غير موجود في الحكومة (الثيوقراطية) .

وليست الحكومة الاسلامية حكومة استبدادية دكتاتورية ، لان الحكم فيها قائم على الشورى ومراقبة الحكام ومسئولياتهم .

وليست الحكومة الاسلامية حكومة جمهورية لانه لا يوجد نظام جمهوري يسمح بانتخاب رئيس الدولة مدى الحياة ، كما في الحكومة الاسلامية حيث تسمح بذلك مادام الامام قادرا على القيام باعباء المنصب ولم يصدر منه ما يوجب العزل .

وليست الحكومة الاسلامية حكومة ملكية يتوارثها الالهة عن الآباء ، وانما يترك للجماعة في النظام الاسلامي ان تختار للحكم من تراه أصلح الناس له وأقدرهم عليه .

كلمة

ولمست الحكومة الإسلامية حكومة عربية ، إذ لو كانت كذلك - كما زعم البعض - خلست العصبية القبلية في اختيار الأربعة الراشدين ، كما هي عادتهم في اختيار رؤسائهم قبل الإسلام ، وهذا لم يحدث .

ولمست الحكومة الإسلامية حكومة ديمقراطية - وهي حكم الشعب بواسطة الشعب من أجل الشعب ، وأنها هي النظام الذي تتحقق فيه المساواة أمام القانون ، وحرية الفكر والعقيد والعدل والمعادلة الاجتماعية لأن النظام الحكم الديمقراطي ^{والله} يشبه نظام الحكم الإسلامي فيما يوجبه من اختيار الحكام بمعرفة مثلث الأمة ، وفيما يوجبه من قيام الحكم على العدل والمساواة وإطلاق الحريات ، إلا أن بينهما فوارق من وجوه عدة منها : =

١ - أن الحكم في النظام الديمقراطي يهدف إلى تحقيق أغراض دينية مادية لعلها بالنواحي الدينية الروحية ، مثل مستوى الشعب اقتصادياً أو ثقافياً أو عسكرياً ، .
- أما الحكم في النظام الإسلامي فإن هدفه الأول هو حفظ الدين وحراسته على الوجه الذي بيّناه .

٢ - أن السيادة في النظام الديمقراطي للشعب أو لأمته ، إذاً هي التي تضع القوانين وتلغيها وتعديلها بمحض إرادتها وبدون قيود عليها في ذلك .
- أما في النظام الإسلامي فالسيادة والحاكمة لله تعالى ، ولا يستطيع الأمة في ظله أن تضع شيئاً من القوانين إلا إذا كان ذلك متفقاً مع كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم .

٣ - أن اختيار الرئيس الأعلى وهو الإمام في النظام الإسلامي يتم وفق شروط معينة مأخوذة من الكتاب والسنة والقواعد العامة في الشريعة ،
- أما في النظام الديمقراطي فإنه يحدّد وفق شروط معينة لعلها بالكتاب والسنة ، فيجوز أن يكون الرئيس الأعلى في ظل الديمقراطية غير مسلم أو امرأة مثلاً ، ولا كذلك في النظام الإسلامي .

٤ - أن النظام الإسلامي حدد مقاييس المدالة والمساواة والحرية تحديداً دقيقاً ، ولم يترك هذه المقاييس في أيدي الناس ^{بوسعها} ، ويضيقونها حيناً آخر ، حسب أهوائهم وشهواتهم .

- أما في النظام الديمقراطي فإن مقاييسها في أيدي الناس ، تخضع لأهوائهم وشهواتهم لذلك اهتمت هذه المقاييس في أيديهم ، فالعدالة تقاس بمقاييس القربى والزلفى والمصالح الذاتية ، والحرية ممناها الانطلاق من الحياة والدين والأخلاق والمساواة تتحقق تبعاً للأهواء والأغراض - وهكذا .

- ١٦٢ -

وليست الحكومة الإسلامية حكومة (نويمقراطية) أى حكومة قانون ، تقوم على قانون محدود صيغ في مواد معينة ، لأن الحكم في النظام الإسلامي وإن قام على قانون السماء وهو الكتاب والسنة ، إلا أنه لم يضع صياغة هذه القوانين ، وليست أحكامه معينة محددة كما في هذه القوانين ، وإنما هو مصدر الحكم كل ما يجد ويحدث من واقعات ، تأخذ منه بطريق الاستنباط ، بالإضافة إلى أن هذه القوانين ليست لها الصيغة الدينية أو القداسة الروحية ، التي لكتاب الله وسنة رسوله ؛

والنتيجة التي نستخلصها مما تقدم هي أن نظام الحكم في الإسلام لا يتسدرج تحت أى شكل من أشكال الحكومات القديمة أو المعاصرة ، وإنما هو نظام مستقل فرسند في بابه ، يقوم على وحى السماء الذى جعل تنفيذه وإقامته للامة على الوجه الذى رسمه لها ، فاشتمل بذلك على أحسن ما فى هذه النظم من مزايا ، وبسرى من عيوبها وآفاتهما ، وإن فالاسم الذى يجب أن نطلقه على نوع الحكومة الإسلامية الإسلامية أو على شكلها هو : الحكومة الإسلامية ، أو نظام الحكم الإسلامى .

ونكتفى بهذا القدر من المحاضرات في نظام الحكم في الإسلام ، راجين ان يوفقنا الله تعالى الى اتمامها ، ثم المزيد عليها ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان الى يوم الدين .

عبدالعال كصر
